PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8°   FASCICULE 15

LE VIJÑĀNA BHAIRAVA

TEXTE TRADUIT ET COMMENTÉ

PAR

LILIAN SILBURN
CHARGÉE DE RECHERCHES AU C. N. R. S.

PARIS
ÉDITIONS E. DE BOCCARD
1, RUE DE MÉDICIS, 1
1961

LE VIJÑĀNA BHAIRAVA

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8°　　　　FASCICULE 15

LE VIJÑĀNA BHAIRAVA

TEXTE TRADUIT ET COMMENTÉ

PAR

LILIAN SILBURN

CHARGÉE DE RECHERCHES AU C. N. R. S.

PARIS
ÉDITIONS E. DE BOCCARD
1, RUE DE MÉDICIS, 1

1961

Au Swāmi Lakshman Brahmacārin
mon maître en Bhairavaśāsana.

AVANT-PROPOS

La version française du Vijñānabhairava que nous publions aujourd'hui fait partie d'une série de traductions entreprises à Srinagar voici de nombreuses années et dont plusieurs sont achevées, entre autres : la Śivasūtravimarśinī, la Spandakārikā avec les deux commentaires de Kṣemarāja, la Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda, la Śivastotrāvalī d'Utpaladeva, la Stavacintāmaṇi de Bhaṭṭanārāyaṇa, la Virūpākṣapañcaśikā, Lallāvākhyani ; nous terminons aussi actuellement un ouvrage sur la *kuṇḍalinī* qui contient une traduction du Śāktavijñāna attribué à Somānanda ainsi que des extraits de l'Amaraugha Śāsana de Gorakṣanātha. Mais notre effort a plus encore porté sur l'étude du Tantrāloka d'Abhinavagupta — sorte de libre commentaire du Mālinīvijaya Tantra — pour la compréhension duquel ce nous est une joie d'exprimer notre gratitude envers le Swāmi Lakshman Brahmacārin qui, inlassablement interrogé au cours de séjours répétés au Kashmir, nous a inlassablement prodigué éclaircissements et explications. C'est la chance inestimable que nous avons eue de puiser ainsi dans la science de ce grand maître, le dernier à posséder la clef d'une doctrine profonde et mystérieuse entre toutes, qui nous a permis de commenter le difficile Vijñānabhairava.

Nous avons aussi une grande dette de reconnaissance envers M. Louis Renou qui nous a fait bénéficier de ses conseils et a bien voulu revoir cette traduction comme il l'avait fait pour celles que nous avons déjà publiées dans la même collection.

Enfin nous voudrions remercier tout particulièrement Mlle Anne-Marie Esnoul d'une aide qui nous est constamment si précieuse en maints domaines, ainsi que M. et Mme Jean Bruno dont le vif intérêt pour la mystique indienne fut un puissant stimulant et dont nous mîmes à profit les remarques averties.

L. S.

INTRODUCTION

LE VIJÑĀNABHAIRAVA TANTRA

Le Vijñānabhairava 'la discrimination de la Réalité ultime' est un livre sacré dont se réclame l'école Śivaïte moniste du Kashmīr[1]. Il fait partie des plus anciens Tantra ou Āgama, textes révélés qui furent probablement codifiés au début de notre ère quoique leurs éléments constituants remontent à une époque plus lointaine. Les adorateurs de Bhairava le tiennent en haute estime et le mettent, avec le Mālinīvijayatantra, le Rudrayāmala et la Parātriṃśikā, au premier rang des Tantra. Dès qu'il est question d'expériences spirituelles, ils en citent de nombreux versets. Pour lui témoigner son respect, Abhinavagupta le nomme même 'Śivavijñānopaniṣad'[2].

Notre traité se donne comme la quintessence du Rudrayāmala tantra dont le titre signifie 'union intime de Rudra et de son énergie', la Déesse Rudrāṇī. Le texte publié sous ce nom à Travancore[3] n'en est probablement qu'un fragment, car il se présente comme un recueil de formules ainsi que d'initiations et de cérémonies n'offrant qu'un intérêt médiocre ; notons qu'à l'inverse des autres Āgama, Śiva y apparaît comme le disciple que la Déesse Parvatī initie.

Si l'étude du Tantrisme n'est qu'ébauchée[4] et celle des Āgama

1. Système désigné encore par les termes 'Trika', la triple (science), 'Pratyabhijñā' la Reconnaissance (du Soi comme identique à l'absolu), mais de préférence *Svātantryavāda*, système de l'autonomie ou de la Liberté, celle-ci formant son trait caractéristique.

2. I. P. v. v., II, p. 405.

3. Rudrayāmalatantra (Uttaratantra) corrigé et composé par Jīvānandavidyāsāgarabhaṭṭātācyyena. Calcutta. Vācaspati Printing Press 1937.

4. Sur le Tantrisme en général voir éditions et traductions de divers tantra par Arthur Avalon et l'article de M. Eliade, *Introduction au Tantrisme*, Cahiers du Sud. Approches de l'Inde, p. 132 et la bibliographie qu'il y donne. Nous consacrons un ouvrage au système Trika et à ses āgama qui paraîtra bientôt.

kashmîriens pas même abordée en orient ni en occident, on peut en donner plusieurs raisons : ces textes portent sur une doctrine secrète transmise par une initiation de maître à disciple et qu'il ne faut pas divulguer. Aussi, rares sont dans l'Inde actuelle les maîtres qui en détiennent le secret, car il faut à la fois être des yogin et des *pandit*[1] bien affermis dans la tradition, disciples de bons maîtres et prêts à impartir leur savoir à d'autres. Sans l'aide d'un pandit initié, les difficultés demeurent insurmontables[2].

De plus ces ouvrages sont écrits dans une langue obscure[3] hérissée de termes techniques afin de décourager la curiosité du lecteur. En ce qui concerne le Vijñānabhairava, une autre difficulté s'ajoute à celle-ci : la très ancienne tradition à laquelle il appartient s'est perdue depuis des siècles et aucune glose ne demeure sauf celle, inachevée, de Kṣemarāja[4] qui s'arrête au dix-huitième verset. Quant au commentaire de Śivopādhyāya[5], auteur tardif du XVIII^e^ siècle, on ne peut se fier à lui car il accueille sans discernement diverses explications possibles avec une préférence marquée pour l'interprétation védântine. La glose d'Ānandabhaṭṭa intitulée Kaumudī ne fait que résumer la précédente[6].

Nous avons heureusement découvert, épars dans le volumineux Tantrāloka d'Abhinavagupta ainsi que dans les œuvres de Kṣemarāja, certains de nos versets cités et commentés, ce qui a grandement facilité notre tâche et nous a permis d'interpréter à notre tour ces célèbres śloka à la lumière de l'école postérieure du Trika.

Rejetant les rites des Veda qu'ils considèrent comme désuets, les Tantra s'adressent à tous les hommes sans restriction de race, de caste, de sexe ou de croyance. La nouvelle révélation qu'ils apportent au monde est faite par Śiva à la Déesse, l'énergie divine *(śakti)*. Un Tantra tardif, le Kāmakalāvilāsa[7] relate de quelle manière les Tantra apparurent ici-bas : Paramaśiva, la Réalité

1. C'est-à-dire un initié qui pratique le yoga, baigne dans la vie mystique et connait parfaitement ses textes, à l'image du swāmi Lakshman Brahmacārin de Śrīnagar.

2. Néanmoins l'étude de certains tantra est plus facile parce qu'ils furent commentés par Abhinavagupta et Kṣemarāja, ce sont la Parātriśikā, le Svacchanda, le Netratantra et, jusqu'à un certain point, le Mālinīvijaya en ce qui concerne la tradition kashmîrienne.

3. Un exemple typique de langage au sens obscur et polyvalent se trouve au śloka 68 de notre tantra.

4. Commentateur célèbre qui vivait au XI^e^ siècle.

5. Il existe encore des disciples de ce maître au Kashmīr.

6. Ces deux textes sont édités, dans le même volume de Kashmīr Series of Texts and Studies, Bombay, 1918, n° VIII, sous le titre : Śrī vijñānabhairava.

7. Śl. 50-51. Œuvre de Puṇyānandanātha et commentaire de Naṭanānandanātha. Éd. et traduction par Arthur Avalon, Madras, 1953.

ultime se divise en un couple céleste : Śiva et son énergie ; Śiva le Maître confère la science mystique *(vidyā)* à sa propre énergie, la cause universelle devenue son disciple, ce qui lui permet de se révéler, Lui et son système ésotérique *(rahasyatantra)*. Puis à des âges ultérieurs, tout spécialement à notre époque ténébreuse *(kāliyuga)*, c'est elle, l'illustre Dame, qui transmet à son tour cet enseignement aux maîtres spirituels.

Selon Abhinavagupta[1], l'āgama, « parole divine qui forme la vie des autres moyens de connaissance », est l'activité intérieure d'Īśvara, la pure conscience. Il consiste essentiellement en une ferme prise de conscience *(dṛḍhavimarśa)* et doit son nom à ce qu'il permet de connaître *(gam-)* l'objet sous tous ses aspects *(ā)*, d'où le terme *āgama*[2]. On appelle donc āgama un ensemble de telles prises de conscience ou croyances exprimées en paroles. Mais les Āgama ne suscitent de fortes convictions que sous certaines conditions, en des lieux et à des époques déterminés, chez des hommes qualifiés pour les suivre et qui leur accordent créance[3].

Il ne faut pas considérer les Tantra comme des traités de philosophie abstraite ; négligeant les problèmes métaphysiques, ils s'intéressent avant tout à l'obtention de la fin dernière et indiquent les meilleurs moyens pour y parvenir. Ils comportent habituellement des descriptions très détaillées de pratiques rituelles, formules sacrées, diagrammes mystiques, gestes, postures, initiations, etc. Mais leurs auteurs s'efforcent de disséminer leurs révélations dans les diverses parties d'un tantra donné ou encore dans plusieurs tantra de façon à les rendre inaccessibles au public qui n'en a pas la clef, si bien que même un lecteur attentif ne saurait y découvrir la voie de la libération seul, sans l'aide d'un maître.

Ce que les Āgama nous offrent de plus profond et de plus original relativement à l'expérience mystique, se trouve condensé dans le Vijñānabhairava. Celui-ci, distinguant nettement rituel et mystique, ne cache pas son mépris pour le premier qui convient aux dévotes, aux enfants, à tous ceux qui attendent aussi bien la satisfaction de leurs désirs durant leur vie que les jouissances célestes après leur mort, et il s'attache à la seconde, expérience personnelle intime réservée à qui veut s'identifier à Śiva. Dans cet esprit,

1. *āgamas tu citsvabhāvasya īśvarasya antaraṅga eva vyāpāraḥ pratyakṣāder api jīvatakalpaḥ*. I. P. v. II, p. 80, l. 3.

2. *Dṛḍhavimarśanarūpaṃ śabdanam ā-samantād arthaṃ gamayati iti āgamasaṃjñakaṃ*... idem, p. 82, l. 14. Cf. p. 186, l. 11 *āgamas tv aparicchinnaprakāśātmakamāheśvaravimarśaparamārthaḥ*.

3. Id. p. 83, l. 9.

il laisse de côté rite et théologie, et se contente d'exposer de façon concise les états mystiques ainsi que les pratiques ou les circonstances qui en favorisent l'apparition.

En fait, il synthétise toutes les techniques traditionnelles de la mystique indienne : souffle, *kuṇḍalinī*, *mantra*, tantrisme sexuel, *bhakti*, etc., et décrit les formes les plus variées de la concentration. Sans doute celles-ci étaient-elles pour la plupart connues des anciens systèmes de yoga[1] aussi bien brahmaniques que bouddhistes ou jaïna, mais leur formulation obéissait à une symbolique reçue qui nous paraît froide et figée, tandis que le Vijñānabhairava a une spontanéité, une liberté d'allure et une verve pleines de saveur. On sent à sa lecture que l'auteur reste docile aux impressions qu'il éprouva lui-même, toujours en plongée dans les couches profondes et vivantes de la vie spirituelle. Il parle en homme d'expérience, et de cette expérience il se joue avec une certaine désinvolture, voire un véritable sens de l'humour, l'exprimant en un langage psychologiquement nuancé mais stylistiquement elliptique et abrupt.

Quant à la méthode elle-même, une de ses originalités majeures par rapport aux autres techniques indiennes, consiste dans la nature immense ou non-formelle, ou difficilement saisissable du « support » de concentration, ainsi que dans sa rapide suppression : la nuit, le ciel, un mouvement lent, un vase sans paroi, etc. Sur ce point des rapprochements avec des écrivains modernes nous ont paru possibles, à titre d'évocations-repères pour le lecteur occidental contemporain plutôt que d'équivalences. En effet, si ces expériences poétiques mettent souvent en jeu un mécanisme analogue de polarité et d'unification profondes, ceux qui les vivent, ne sachant pas se détacher avec promptitude de l'objet ou surtout des sensations, ne peuvent échapper vraiment à la pensée dualisante normale pour réaliser une intériorisation très poussée : leur expérience tourne court.

Ce sont précisément l'intériorisation et l'arrêt du processus dichotomal de la pensée qui forment la clef de voûte de toutes les voies mystiques. Le Vijñānabhairava est entièrement axé sur l'expérience de l'intériorité, une intériorité absolue de la conscience *(pūrṇāhantā)*, fondement de l'unité, par opposition à la dispersion de l'extériorité qui implique une relation extrinsèque du sujet et de l'objet. La conscience intériorisée se concentre si puissamment

1. La plupart des œuvres connues de Haṭhayoga sont nettement postérieures à notre tantra.

dans son acte que tout objet se trouve éliminé ; connaissance, agent et objet connu ne forment plus qu'une masse indivise de Conscience *(cidghana)*. En d'autres termes on retourne vers l'Acte ou la pure énergie consciente dépouillée de ses différenciations. Perçue alors du sommet de l'Acte *(spanda)*, la dualité prend l'aspect d'un relâchement de l'activité consciente : la vie ordinaire à double pôle ' moi et non-moi ', sous quelque forme qu'elle se présente, dévotion ardente, pratique rituelle, rêve, hallucination, concentration des yogin, œuvre des artistes, contemplation de la nature, etc., ne ressemble en rien à la Réalité que découvre le mystique lorsqu'il se replie dans la profondeur du Soi et repose en lui-même ; ainsi, comparée à la vraie paix qu'il éprouve, une sérénité d'ordre moral ou religieux ne serait pour lui que tourment. Cette Réalité qui échappe à la détermination et ne renferme aucune des modalités habituelles de la conscience est ici nommée bhairava, existence brahmique, cœur *(hṛdaya)*, ambroisie *(amṛta)*, réalité ultime (*tattva* ou *mahāsattā)*, essence *(svarūpa)*, Soi *(ātman)*, vacuité *(śūnyatā)*; elle demeure essentiellement ineffable et peu importe qu'on la qualifie de plénitude ou de vacuité, tout vocable perdant nécessairement son sens normal lorsqu'il s'applique au contenu de l'expérience mystique ; en raison de son infinie simplicité, on ne peut ni l'imaginer ni la penser, ni la suggérer ; il est donc nécessaire de l'éprouver par soi-même[1].

C'est l'accès à cette expérience que notre traité a pour but d'enseigner, ou plus précisément sa fin est l'identification à l'absolu Bhairava par la médiation de l'énergie *(śakti)* discriminatrice *(vijñāna)*, « l'ouverture vers lui »[2], cette énergie pouvant revêtir l'apparence de l'un quelconque des cent douze moyens de concentration qu'il décrit.

Notre recueil ne s'occupe que des moyens aptes à faire recouvrer l'unité originelle et ne se soucie guère de processus d'émanation. Mais comme ce retour vers l'Un ne se comprend bien qu'en fonction de la procession totale dans laquelle il s'insère, nous nous proposons d'esquisser brièvement en une première partie le cadre métaphysique avant d'aborder en une seconde partie l'étude des voies du retour vers le Bhairava-indivis, ce cadre étant indispensable à la compréhension des voies d'accès à la Réalité.

1. Voir S. K. 41 « *unmeṣaḥ sa tu vijñeyaḥ svayaṃ tam upalakṣayet* ».
2. V. B. śl. 20 *śaivī mukham ihocyate*.

MÉTAPHYSIQUE

Définition du Dieu, Bhairava et de la Déesse, Bhairavī

Bhairava est la Conscience indifférenciée universelle et sans-second dans son rapport avec le cosmos, sa manifestation, sa conservation et sa résorption.

Pour désigner la Réalité, le système Trika ainsi que les Āgama plus anciens se servent de trois dénominations du Dieu suprême : Bhairava, Rudra[1] et Śiva qui situent clairement les trois niveaux de toute expérience possible. En Bhairava il n'existe pas encore de différenciation entre énergie et détenteur de l'énergie (*śakti* et Śiva) tandis qu'en Rudra cette différence commence à poindre et qu'elle se dessine nettement en Śiva.

De son côté, Abhinavagupta distingue trois plans de la voie de Śiva[2] auxquels correspondent trois réalisations successives du Bhairava[3].

1° *Bhairavātmatā*, la nature du Soi de Bhairava dans laquelle l'ensemble des phonèmes allant de *A* à *HA* se manifeste perpétuellement et sans dualité mentale. Elle coïncide avec la création et, sur le plan phonématique, avec l'émanation des lettres *(parāmarśa)* qu'illustre la roue des lettres-Mères *(mātṛkācakra)*. Celui qui réalise ce Bhairava reconnaît que l'univers entier procède de son propre moi. *AHAM (A+HA+bindu)* sert donc à exprimer cet aspect du Bhairava défini comme « une prise de conscience du Je absolu ». Les versets 2 et 3 de notre tantra y font une brève allusion.

2° *Viśvarūpatā*, Bhairava en son essence cosmique dans la conscience duquel l'univers différencié en six cheminements *(adhvan)* se reflète[4] ; Abhinavagupta le rattache à la conservation du monde *(sthiti)*[5]. Jouissant pleinement de sa nature de conscience cosmique infinie, le Bhairava-protecteur est supérieur au Bhairava-créateur qui ne considère le Soi qu'en lui-même. Notre

1. Il se trouve dans l'expression *rudrayāmala* des śl. 150-151 et 162.
2. Voir à ce sujet Introd., p. 51.
3. T. A. III, śl. 268 à 285 avec éclaircissements du commentateur :
Svātmanyeva cidākāśe viśvam asmy avabhāsayan /
sraṣṭā viśvātmaka iti prathayā bhairavātmatā / / 283
Ṣaḍadhvajātaṃ nikhilaṃ mayeva pratibimbitam /
sthitikartāham asmīti sphuṭeyaṃ viśvarūpatā / / 284
Sadoditamahābodhajvālājaṭilatātmani /
viśvaṃ dravati mayetad iti paśyan praśāmyati / / 285
4. Aspect reflet *(pratibimba)* de la voie de Śiva.
5. T. A. III. 269, 280 et 283.

tantra offre de lui maintes illustrations : « Ce monde apparaît comme un reflet dans l'intellect à l'image du soleil dans les eaux »[1].

3° *Bhairava* apaisé qui réabsorbe le monde. Sa découverte appartient à qui trouve l'apaisement en s'immergeant dans la plénitude du Je *(pūrṇāhantā)* au moment où l'univers est consumé par la flamme de la grande illumination *(mahābodha)* éternellement jaillissante. L'état apaisé du Bhairava se révèle lorsque le *yogīndra* engloutit l'univers en lui-même, à la dissolution cosmique[2].

On ne devient un digne adepte de Bhairava qu'après avoir maîtrisé ces trois niveaux d'expérience spirituelle, en allant de Bhairava-le-créateur à Bhairava-le-destructeur par l'intermédiaire de Bhairava-le-protecteur, puis on retourne au premier et ainsi de suite. Tel est le véritable sens de la triplicité que mentionne notre Vijñānabhairava et qui donnera son nom au système Trika.

En commentant la Parātriśikā[3], Abhinavagupta précise que Bhairava ne saurait être différent de la réalité à double pôle : *prakāśa-vimarśa* ou *bhairava-bhairavī :* « A l'origine, la Réalité consiste uniquement en une Lumière *(prakāśa)* qu'anime l'acte de prise de conscience d'elle-même *(vimarśa) ;* elle n'est autre que l'essence du Bhairava pleine de la modalité du Je transcendant fait de la conscience de la liberté absolue[4]. »

Kṣemarāja définit clairement le terme '*bhairava*' dans sa glose aux Śivasūtra : '*udyamo bhairava*', l'acte d'extase, c'est le Bhairava. « *Udyama*, dit-il, est le jaillissement de la suprême illumination, essor imprévisible de la conscience, c'est-à-dire, acte de prise de conscience de soi. » Puis il ajoute : « Lorsque cet acte se confond totalement avec l'énergie universelle, on le nomme Bhairava parce qu'il remplit de façon intégrale l'univers et qu'il engloutit toutes les imperfections des constructions mentales[5]. »

Bhairava désigne donc Paramaśiva en lequel s'unissent indissolublement Śiva et śakti : mais pour qu'un dialogue devienne possible, ces deux aspects de la réalité doivent se différencier en *prakāśa* et *vimarśa : prakāśa*, l'*anuttara* ou Śiva-Bhairava est la

1. Śl. 135. Voir aussi le 124. Cf. śl. 86. 100. 102. 108-109. 130 et 132 sur l'étymologie fantaisiste de *bhairava* au sens d'écho ou de reflet.

2. T. A. III. śl. 270. 285. Cet aspect est célébré par notre śl. 127. Cf. 52-54. 57-58 et 85.

3. P. 90, l. 12.

4. *Prathamata eva tathā vimarśajīvataprakāśamayatvam eva sattvaṃ tat ca svātantryavimarśasārāhaṃbhāva bharitam iti bhairavarūpam eva.* 90.

5. *Yo' yaṃ prasarad rūpāyā vimarśamayāḥ saṃvido jhagiti ucchalanātmakaparapratibhonmajjanarūpa « udyamaḥ » saiva sarvaśaktisāmarasyena aśeṣaviśvabharitatvāt sakalakalpanākulālaṃkavalanamayatvāc ca bhairavo... bhaktibhājām antarmukhaitattattvāvadhānadhanānāṃ jāyate.* I. 5. p. 18.

lumière indivise de la Conscience qui brille toujours identique à elle-même ; *vimarśa*, *śakti* ou la Déesse-bhairavī, est l'énergie qui prend conscience d'elle-même en révélant « la béatitude du Soi, sa plénitude indifférenciée et sa Beauté qui remplit l'univers »[1]. En dernière analyse, le Bhairava est identique à Bhairavī comme le feu à son pouvoir de brûler[2] et si la Bhairavī, qui ne peut se concevoir comme différente de Śiva[3], semble se distinguer de lui en l'interrogeant, c'est pour le bien des hommes que le Dieu instruira par ses réponses.

Qu'on se garde surtout de considérer l'énergie et son détenteur sous le biais de l'appartenance en faisant d'elle l'attribut d'une substance, parce que le système Trika se refuse à toute distinction entre substance et attribut. D'autre part, c'est sur le plan de la connaissance et nullement sur celui de l'être que se pose pour lui le problème de la manifestation du cosmos : lumière indifférenciée de la Conscience *(prakāśa)* et sa réflexion *(vimarśa)* révélatrice de la différenciation ne forment qu'une seule et même Conscience qui est acte par nature et ne demeure jamais inerte. Il s'ensuit que Paramaśiva n'a rien d'un créateur qui, après avoir fait évoluer une multiplicité contenue en son sein, resterait inactif à côté de son œuvre une fois celle-ci accomplie. Il n'est pas non plus un substrat passif de qualités qui de temps à autre manifesterait ses énergies en devenant actif, position incompatible avec le monisme de cette école selon lequel l'*advaya*, défini comme « ce en quoi apparaît en même temps dualité et non-dualité[4] est un Tout dont rien ne se trouve exclu ». Paramaśiva qui embrasse en lui-même la transcendance et l'immanence — à savoir Śiva et *śakti* parfaitement indifférenciés — est la conscience absolue qui a pour caractère essentiel la liberté *(svātantrya)*, éternelle vibration *(spanda)* ou Cœur du Seigneur. Cette Conscience révèle sa toute-puissante liberté en se niant[5], c'est-à-dire en se voilant elle-même et en se cachant à elle-même. A l'aide de sa propre énergie d'illusion *(māyāśakti)*, elle suscite la diversité dans l'unité et l'unité dans la diversité[6]. Mais afin de manifester un univers varié qui serait comme séparé de Lui-même, Paramaśiva fulgure d'abord en tant

1. V. B. śl. 15-16.
2. Id. śl. 18-21.
3. *Na hi śaktiḥ śivād bhedam āmarśayet.* P. T. p. 3, l. 10.
4. M. V. v. śl. 628-630.
5. I. P. I. 5. 13-14 et comm. d'Abhinavagupta p. 205, l. 1.
6. I. P. v. I. I. I. vol. I fin de la p. 31. Cette manifestation revêt l'apparence chez les êtres purs d'un libre jeu de la Conscience infinie qui, à travers pensées et *mantra*, se réalise comme un mouvement autonome et unique. Mais elle est perçue par les êtres impurs comme une multiplicité asservissante parce que séparée de la Conscience.

que vide absolu *(śūnyātiśūnya)*[1]. Ce vide se présente comme une phase nécessaire de la manifestation, car si le Je absolu n'obscurcissait pas sa plénitude, il ne pourrait déployer catégories et mondes ni entrer dans des corps en prenant l'apparence de sujets limités[2].

L'énergie *(kalā)* semble ainsi fragmenter la totalité indivise de la conscience absolue en la faisant miroiter en reflets variés — intellect, souffle, corps, — puis, s'opposant à eux comme sujet limité *(grāhaka)* à des objets également limités *(grāhya)*, elle engendre les notions de moi et de non-moi. Le centre *(madhya)* unique se dédouble et l'alternative[3] qui en résulte détermine un trouble et une fluctuation incessants ; mais la plénitude remplit en fait les interstices de la dualité. Il suffit donc que la Conscience ou Centre[4] s'affranchisse de ses processus dualisants pour qu'elle recouvre sa pureté native dans laquelle l'univers se reflétera en son intégrité et non plus dans sa fragmentation mutilée[5]. Rien, en effet, ne doit être nié dans la véritable conscience de soi, car rien ne s'oppose à elle[6], tout n'étant que conscience.

L'effort de yoga consistera à réintégrer les deux aspects de Śiva et *śakti* dans l'unité indivise de Paramaśiva, en réabsorbant l'univers en Śiva avec l'aide de l'énergie — celle de la grâce — à travers laquelle Paramaśiva se révèle en sa plénitude absolue *(pūrṇāhantā)*.

Pour atteindre Paramaśiva il est donc indispensable que l'énergie ait surgi de Śiva et qu'ensuite, embrassant le monde distinct, son œuvre, elle s'engloutisse à nouveau en Lui. Immanence et transcendance, ne formant plus qu'un, se trouveront alors dépassées.

Pour mieux comprendre ce Bhairava, la Réalité indivise, et ses rapports avec les structures différenciées que la pensée lui impose, comparons le Bhairava à un ciel vaste, lumineux et sans limite[7]

1. Vide qui ne diffère pas de la Lumière Consciente : *Śrīparamaśivaḥ ...pūrvaṃ ...śūnyātiśūnyātmalayā prakāśābhedena prakāśamānatayā sphurati*. P. H. Début du comm. au sūtra 4.

2. P. H. p. 9, l. 1.

3. *Vikalpa*. Voir à ce sujet p. 21. Cf. *bindu*, point unique qui bifurque en deux points, *visarga*.

4. Comme le V. B. se plait à la nommer *madhya*, vide interstitiel entre deux objets ou plénitude indifférenciée sous-jacente résidant au cœur des choses.

5. Notre image pèche, elle aussi, par son dualisme. En fait l'univers ne se reflète plus dans la conscience, il s'identifie à elle dès qu'on parvient à la suprême étape.

6. Voir I. P. v. I. VI. 4-5.

7. *Ākāśa* ou *viyat* de notre texte. Cette comparaison qui correspond à celle tirée des Āgama où Śiva fait miroiter sur l'écran de son Moi l'universelle fantasmagorie, n'est pas exacte car la Réalité lumineuse et sans brisure n'est pas extérieure à nous comme l'espace ; nous ne pouvons la saisir qu'en nous-mêmes et c'est de notre moi profond que le réseau nous sépare.

qui ne serait perceptible qu'à travers un fin réseau de découpures bariolées, variées à l'infini et de surcroît constamment agitées ; n'ayant jamais vu le ciel autrement qu'à travers cet écran, on le confondrait avec la multitude de découpures tangibles et mouvantes, alors qu'en fait le ciel — à l'image de la pure conscience — reste intact en son essence inaltérable et indivise.

C'est ainsi que, poussés par notre désir de limité dans tous les domaines (connaissance, activité, plaisir), nous découpons perpétuellement la réalité unique en d'innombrables objets et impressions, nous épuisant à passer sans trêve de l'un à l'autre sans plus pouvoir saisir l'ensemble.

Néanmoins tout plaisir éprouvé, toute lueur de connaissance jaillissent du fond de la félicité et de la conscience infinies qui demeurent sous-jacentes aux structures, tout comme le bleu découpé par l'écran, malgré la fragmentation qui l'obscurcit, appartient au vrai ciel. La connaissance que nous avons des objets n'est autre que la lumière du soleil de la conscience qui éclaire tout[1] ; et il en va de même en ce qui concerne activité, amour, etc., car il n'existe pas d'action ni d'amour autres que cette réalité. Malheureusement, une fois prises dans l'étroit réseau d'engrenages et de relations imaginaires, ces formes de l'énergie nous apparaissent si tronquées, si endiguées qu'elles perdent leur unité, leur sens et leur grandeur.

Toutes les fois pourtant que nous regardons une image découpée par les mailles du réseau, c'est la réalité lumineuse qui nous permet de la percevoir, car sans elle le réseau en soi obscur nous demeurerait invisible. Mais nous nous plaisons aux silhouettes que celui-ci profile sans jamais nous soucier du fond lumineux sur lequel elles se détachent.

On voit ainsi en quel sens la vie ordinaire conditionnée par le réseau des notions semble factice et arbitraire, tandis que la Réalité apparaît libre d'artifices.

Poursuivant la comparaison, on peut dire que les yogin éminents et les mystiques à la dévotion ardente *(bhakti)* aperçoivent la réalité à travers un réseau immobile aux grands découpages simplifiés, alors que les hommes égoïstes dont les désirs sont mesquins et multiples, se contentent d'une partie restreinte d'un réseau compliqué et tellement agité par leurs passions qu'il leur cache presque entièrement le ciel. Le monde visible masque la troisième dimension par sa présence même.

1. H. Suso se plaint que l'homme est si occupé à regarder tel ou tel objet ou la variété des couleurs « qu'il ne perçoit pas la lumière par laquelle il voit tout le reste ou, s'il voit la lumière, il ne le remarque pas » (Vie, chapitre LI).

Étant donné que Śiva indivis *(niṣkala)* et l'univers différencié de nature composite *(sakala)* ne sauraient coexister, l'homme face à la réalité ne peut prendre que deux attitudes qui s'excluent mutuellement : dans l'une, extravertie, il tisse continuellement pour les besoins de la vie pratique le réseau qui sépare le sujet et l'objet ; nous reconnaissons là l'œuvre des cuirasses *(kañcuka)* qui font de l'activité infinie et libre par essence des activités fragmentatrices limitées par le temps, l'espace et la causalité. Dans l'autre, introvertie, l'homme plonge dans la réalité, *bhairava.* Que le regard perce — ne fût-ce qu'une seconde — cet écran, celui-ci s'efface et il ne reste plus que le grand ciel et sa lumière éblouissante.

L'homme ne peut donc jouir à un moment donné que de l'une ou l'autre de ces deux visions : ou bien vision intériorisée d'une Réalité totale *(Śiva niṣkala)*, ou bien vision extériorisée qui découpe artificiellement cette même réalité (jeu de l'énergie se manifestant de façon variée, *sakala*).

Différenciation de la réalité faite de parties

(BHAIRAVA SAKALA)

Après avoir examiné les rapports du Dieu indivis, Bhairava, et de l'énergie Bhairavī, nous voudrions décrire la procession à partir de l'unité fondamentale en faisant quelques emprunts au système Trika, mais sans trop insister, car notre Tantra appartient à une école ancienne qui, d'après les bribes demeurant ici et là, semble avoir négligé les questions métaphysiques au profit de la seule expérience mystique[1].

Nous n'envisagerons la différenciation de Śiva que sous l'angle de l'énergie du souffle à laquelle le Vijñānabhairava fait de fréquentes allusions, puis sous celui des cheminements et des facteurs de la réalité qu'il mentionne également.

La Conscience absolue, en vue d'animer le corps, se manifeste à l'origine comme l'énergie du grand souffle de vie *(prāṇaśakti).* Elle descend jusqu'à l'étape de l'intellect, puis à celle de corps en suivant le cours de milliers de conduits *(nāḍī)* dans lesquels elle se repose[2]. Mais comme ce fonctionnement du souffle sert encore

1. Nous ne nous étendrons pas sur ce sujet difficile qui est examiné actuellement par M. R. Gnoli.

2. ' *Prāk saṃvit prāṇe pariṇatā* ', *iti nītyā prāṇaśaktibhūmiṃ svīkṛtya avarohakrameṇa buddhidehādibhuvam adhiśayānā nāḍīsahasrasaraṇim anusṛtā.* P. H. comm.

à l'articulation des sons, on l'examine sous l'aspect d'une procession de résonances subtiles *(nāda* et *varṇa)* à partir du *brahman*-Son *(śabdabrahman)*. Celui-ci quitte le centre le plus élevé (le *brahmarandhra*), traverse en tant que résonance le centre des sourcils *(bhrū)* et s'achemine par la voie médiane jusqu'au centre inférieur *(mūlādhāra)* où l'énergie tout entière gît endormie et inconsciente sous forme de la lovée *(kuṇḍalinī)*. C'est de cette voie centrale que toutes les fonctions procèdent, en elle aussi qu'elles trouvent leur repos[1].

Les cheminements *(adhvan)*

Si l'on se place maintenant du point de vue cosmique des cheminements, l'énergie absolue et autonome *(svātantryaśakti)* assume la fonction d'une énergie fragmentatrice *(kalāśakti)* qui déploie par sa propre volonté (non par celle d'un autre comme le *brahman* du Vedānta), et sur sa propre paroi l'infinie variété des reflets innombrables qui forment l'univers[2] tel qu'il se découvre à nos yeux en tant que 'aspect différencié *(sakala)*' du Bhairava selon l'expression de notre traité. Lorsque cette énergie se spécialise en six cheminements au fur et à mesure de sa descente jusqu'à son ultime palier, la terre, le Tout se révèle comme partiel et prédicable.

La classification en *adhvan* offre la plus vaste des synthèses, celle qui englobe tous les aspects de la réalité et permet de passer du niveau suprême au niveau subtil et, de ce dernier, au plan grossier de l'univers sensible.

	Ordre subjectif temporel manifestation phonématique	Ordre objectif spatial manifestation cosmogonique
Indifférencié et suprême	phonème *(varṇa)*	Énergie fragmentatrice *(kalā)*
Indifférencié-différencié	mot *(mantra)*	facteur de réalité *(tattva)*
différencié et non-suprême	phrase *(pada)*	monde *(bhuvana)*

au sū. 17, p. 38, l. 15. Nous verrons que cette descente prend encore l'aspect du *mantra* *AHAM*: *A*, le transcendant *(anuttara)* ou Bhairava *niṣkala* devient l'animateur *(jīvana)* des énergies fragmentaires *(kalā)*; il accède ensuite à l'énergie pure *(visarga)* et grâce à *HA*, la *kuṇḍalinī*, il achève de se déployer par l'intermédiaire du point, *bindu* ou *M*, symbole de l'individu *(aṇu)*.

1. P. H. Sū. 17, p. 38.

2. *Svecchayā svabhittau viśvam unmīlayati.* P. H. sūtra 2. Kṣemarāja précise que l'énergie déploie le cosmos sans l'aide d'une cause matérielle.

Les énergies créatrices ultimes, phonèmes *(varṇa)* et *kalā* du plan le plus haut, amènent respectivement à l'existence les formules mystiques *(mantra)* et les facteurs ou substances simples *(tattva)* du plan subtil *(sūkṣma)*. Puis, à leur tour, les *mantra* donnent naissance aux phrases ordinaires *(pada)* associées à la pensée dualisante *(vikalpa)* tandis que les *tattva* engendrent les substances composées que sont les mondes sensibles *(bhuvana)*.

Plutôt que lettres ou phonèmes, *varṇa* désigne la vibration primordiale *(spanda)* qui les suscite ; au même titre que les énergies fragmentatrices *(kalā)*, ils ne sont pas encore scindés du Tout. Par contre, formules et facteurs de réalité (*mantra* et *tattva*) sont pourvus de caractéristiques spécifiques bien qu'ils relèvent de l'énergie subtile, au-delà de l'univers tangible et visible. Le *tattva* apparaît comme une base principielle qui trouve sa véritable expression dans la formule mystique *(mantra)*.

Enfin, sur le plan inférieur, à l'échelle des sens (*apara* et *sthūla*), se situent les mondes tangibles ainsi que les relations conceptuelles *(vikalpa)* exprimées en mots *(pada)* et qui s'interposent entre la Réalité ultime et la réalité phénoménale qu'ils déterminent.

Notre texte envisage les six cheminements non pas comme le processus d'émanation que nous venons d'esquisser, mais comme les paliers d'une ascension vers l'unité, depuis le plan ordinaire des paroles et des formes vers le plan subtil des formules et des catégories jusqu'au plan suprême des phonèmes *(varṇa)* et des pures énergies *(kalā)*, au sommet desquelles réside *unmanāśakti*[1].

Les catégories *(tattva)*

Les Sāṃkhya en analysant la personnalité humaine n'avaient dénombré que vingt-cinq facteurs qu'ils appelèrent *tattva*. Les partisans des Āgama, par contre, pénétrant plus avant dans les profondeurs du Soi, remontent jusqu'aux facteurs spirituels, ces réalités ultimes qui ouvrent la voie de l'expérience mystique, et atteignent le facteur essentiel de la personnalité, Śiva lui-même.

En dépit des trente-six *tattva*[2] qu'ils reconnaissent, il n'existe à leurs yeux qu'une seule réalité véritable *(tattva)*, Śiva. Mais, de par sa libre volonté, cette Réalité se cache et, ce faisant, révèle

1. Sur cette énergie, voir le comm. du V. B. p. 47, l. 8. Les śloka 56-57 font brièvement allusion à la méditation sur les *adhvan*.

2. Les *tattva* ne doivent pas être considérés comme des bases ontologiques stables mais comme les apparitions successives des aspects divers de l'énergie divine. N'étant constitués que par l'assemblage d'énergies subtiles *(kalā)*, ils ne sont pas indestructibles comme celles-ci.

à tour de rôle une succession d'aspects qui s'engendrent les uns les autres selon une séquence causale, l'un devenant visible lorsque l'autre s'obscurcit. Bien que le *tattva*-cause semble précéder le *tattva*-effet, cause et effet sont simultanés, la succession ne surgissant qu'à un niveau bien inférieur, lorsque le temps fait son apparition.

Au cours des cinq purs facteurs de la réalité (sphère du *nirvikalpa*), l'extériorité ou l'univers objectif *(idantā)* demeure identique à l'intériorité ou conscience unique *(ahantā)* et se présente comme un jeu de reflets à sa surface. Mais, parce qu'il ne s'agit encore que d'une simple tendance à se voiler, la réalité est conçue telle qu'elle est en son essence[1].

Les êtres qui appartiennent à la dernière des pures catégories baignent dans l'unité du Quatrième (état, *turya*). L'activité du principe de vie assume en eux la forme du souffle *udāna* qui s'élève le long de la voie médiane. Ignorant le plaisir et la douleur, ils reposent en leur propre Soi, au sein de la masse indivise d'une très haute félicité[2].

Puis la libre volonté de Śiva projette son reflet dans le miroir immaculé de l'énergie suprême-non-suprême *(parāpara)*[3] en renversant la relation entre intériorité et extériorité ; la conscience purement intérieure *(cit)* perd sa suprématie aux dépens de l'extériorité *(idam)* qui la masque. *Māyāśakti*, l'énergie d'illusion, voile la plénitude du Soi et la différenciation commence à poindre. Le sujet limité *(puruṣa)* s'encombre de cinq cuirasses *(kañcuka)* : *vidyātattva*, le savoir limité morcelle l'omniscience en connaissances finies ; *kalātattva*, le dynamisme parcellaire réduit la toute-puissance divine en humaine faiblesse ; *rāgatattva* transforme la parfaite satisfaction du Soi en aspiration déterminée ; *kālatattva*, le temps, fait de l'être éternel un être soumis à la succession des époques ; enfin, *niyatitattva* restreint la liberté absolue et omniprésente à un objet déterminé.

La manifestation infinie par nature s'extériorise alors et on aboutit au domaine impur et inférieur *(apara)*[4] de la délimitation conceptuelle et verbale, tandis que l'énergie de Śiva prend l'aspect de la Nature primordiale *(pradhāna)* qui contient tous les objets

1. I. P. v. vol. II, p. 197 ou III. I. śl. 4 comm. et p. 248, l. 3.

2. I. P. v. vol. II, p. 247, l. 2. Quant aux *tattva*, nous renvoyons à la description que nous en avons faite P. S. Introd. p. 27-34 et à I. P. v. le chapitre *tattvasaṃgraha* qui leur est consacré.

3. Étant pur-impur, il correspond à la voie de l'énergie que nous allons bientôt examiner.

4. Propre à la voie inférieure, celle de l'individu ; voir Introd. p. 26.

en elle-même. Elle forme une catégorie qui s'oppose au *puruṣa-tattva* comme l'objet de jouissance au sujet qui en jouit.

De la nature procède la catégorie suivante, *buddhitattva*, l'intellect impersonnel et exempt d'égocentrisme qui appréhende l'objet en son caractère générique et non comme une chose particulière. Bien qu'il confère à la connaissance certitude et clarté, il apparaît comme le substrat de la conscience erronée de soi en engendrant l'*ahaṃkāra*, l'agent du moi qui se cristallise en un sentiment égoïste à l'égard de l'objet qu'il fait sien.

Puis succède le sens interne *(manas)* qui, réagissant aux données des sens, les fixe de façon définitive en des constructions mentales *(kalpanā)* et façonne artificiellement, pour les besoins de l'utilité pratique, des objets individuels, extérieurs au sujet, soit qu'il discrimine l'objet en le séparant de tout le reste (activité *vikalpa*), soit qu'il effectue une synthèse de la multiplicité des données sensorielles (activité *saṃkalpa*). Après avoir évolué en trois organes internes, l'énergie de connaissance se manifeste sous forme d'organes des sens et l'énergie d'activité en cinq organes d'action ; viennent enfin les dix derniers *tattva :* éléments subtils et éléments grossiers, ce qui porte au nombre de trente-six les facteurs du système Trika.

Ainsi, à travers les phases de son émanation, le Soi prend de lui-même une vision toujours plus fragmentée, toujours plus limitée jusqu'à ce qu'il s'identifie erronément au corps et à ses organes en imaginant que les actes l'entravent. Rendu prisonnier des chaînes du devenir phénoménal, il transmigre en conséquence.

Ayant perdu le sentiment de sa propre réalité intime et de ses énergies toutes-puissantes, l'homme existe en autre chose, pour autre chose et non plus en soi *(svasthiti)* et pour soi. Sans répit il se projette vers l'extérieur, l'objet devenant sa raison d'être. Victime des *vikalpa*, pris dans une constante alternative, il oscille entre les deux pôles du pensant et du pensé qui, dans l'être total, ne se différencient pas.

Pourtant la vie divine — l'existence brahmique — ne se trouve jamais lésée ; elle reste la souple plénitude débordant toutes les relations arbitraires et rigides qu'on prétend lui imposer. Il suffit que la conscience limitante *(citta)* se reconnaisse comme l'auteur du processus décrit ci-dessus pour qu'elle recouvre sa vraie nature de conscience indéterminée et absolue *(citi)* en s'élevant à la phase de *cetana*[1], au cours de laquelle, grâce à un acte de profonde intério-

1. *Tatparijñāne cittam eva antarmukhībhāvena cetanapadādhyārohāt citiḥ.* P. H. sūtra 13.

risation, elle retourne au Bhairava, la totalité dépouillée de ses accidents, de ses grincements et de ses aspérités *(asamya)*, masse indivise de félicité cosmique *(jagadānanda)* dont la douceur est telle que la pensée s'y engloutit sans être plus capable de fonctionner.

Il faut donc se garder d'imaginer la vie mystique comme une succession de rares extases qui se détacheraient sur le substrat de la vie ordinaire[1]. Bien au contraire, c'est du fond du réel — cette homogénéité compacte de conscience *(cidghana)* — que les impressions de l'existence morcelée surgissent à tout moment. Il s'ensuit qu'une impression quelconque, en dépit de son insignifiance, peut devenir l'expédient qui nous fait basculer de façon imprévue dans le flot mystique. C'est pourquoi le Vijñānabhairava, en subordonnant tout à l'acte d'intériorisation, tire parti de n'importe quelle circonstance susceptible de faire atteindre l'intimité du cœur. Il n'est rien qui, en cette fin, ne lui semble bon. C'est ce que dit clairement Abhinavagupta au risque de choquer ses contemporains : « Au moment de pénétrer dans la Réalité suprême, on considère comme un moyen tout ce qui se trouve à portée, fût-ce licite ou illicite ; parce que, d'après le système Trika, on ne doit alors se soumettre à aucune restriction.[2] »

Cet acte de l'être intégral qui fait vaciller les couches superficielles du moi peut se produire à tous les niveaux de vie, à condition que la personnalité bien unifiée soit apte à se délivrer de sa dialectique d'écartèlement *(vikalpa)*.

LES VOIES DU RETOUR

Caractères des cent douze moyens

Le cadre métaphysique que nous venons d'esquisser détermine les modalités particulières des voies du retour vers l'Un. Le Vijñānabhairava qui se consacre entièrement aux méthodes de découvertes de la vie spirituelle nous offre un très grand choix de moyens, dans tous les domaines imaginables, afin de supprimer

1. Dans ces conditions, si les mystiques accordent quelque importance à leurs expériences spirituelles, simples fétus de paille que charrie le fleuve puissant de la vie mystique, c'est que ce fleuve est indescriptible tandis que les états et les pratiques peuvent prêter à des récits permettant de suggérer quelque peu la plongée dans la merveilleuse essence de Bhairava.

2. *Paratattvapraveśe tu yam eva nikaṭam yadā upāyaṃ vetti sa grāhyas tadā tyājyo' tha vā kvacit / na yantraṇātra kāryeti proktaṃ śrītrikaśāsane.* T. A. IV śl. 273-275.

l'écran des structures mentales que la rigidité de l'ego *(ahaṃkāra)* a plaqué sur la Réalité absolue.

Les cent douze moyens se ramènent à deux types : ceux du premier visent à tarir l'activité qui tisse le réseau, soit par un retour à la source de l'énergie, soit par une plongée dans la vacuité rendue possible par la destruction du processus qui engendre les notions à double pôle *(vikalpa)*. Les autres s'attachent à percer le réseau lui-même : si l'on se concentre sur l'une de ses découpures, par ce seul interstice on percevra le ciel de la Conscience tandis que le réseau dans son ensemble (tout le dessin compliqué du temporel) s'effacera. Tel est le sens profond du vide interstitiel qui revient si souvent dans nos versets. Pareille vision ne dure d'abord qu'un instant, car le réseau se remet à onduler et à cacher le ciel[1] ; néanmoins l'image entrevue laisse une impression ineffaçable d'éblouissement serein ; et, à l'issue de cette première aperception, l'homme sera constamment aux aguets, prêt à saisir au vol toute nouvelle occasion de percer à nouveau cet écran.

Les méthodes que propose le Vijñānabhairava en vue d'anéantir les structures mentales abstraites et artificielles — pensée rigide et son verbalisme — revêtent des aspects variés : les unes aiguisent la vigilance de l'attention ou de la sensibilité, d'autres brisent l'automatisme des fonctions naturelles ou dissocient les impressions en les privant de leur environnement habituel, à moins qu'elles ne les vident systématiquement de leur substance ou de leur forme spécifique.

Certaines concentrations cherchent à transformer notre vision coutumière à l'aide d'impressions aussi banales que la lumière tamisée, l'obscurité qui, en brouillant les structures, peuvent nous précipiter dans un domaine nouveau et insolite, ce brusque changement de perspective mettant à nu la grande réalité ineffable, l'en-soi dépouillé de ses notions.

D'autres versets nous enseignent la manière de nous emparer de l'essence des choses, au premier instant de la vision ou du désir, alors que l'objet est sur le point de pénétrer dans la conscience ; ou au dernier instant, quand il va s'y résorber après s'être manifesté ; à moins que, délaissant le mouvement perpétuel qui nous pousse d'une chose à une autre, nous freinions brusquement en nous arrêtant sur la chose même, coupée de tout le reste, ou sur le vide qui sépare les choses *(madhya)*.

1. « Comme le reflet de la lune se meut dans une eau mouvante et reste tranquille dans une eau tranquille, ainsi en est-il du Soi... le grand Seigneur, dans l'ensemble des mondes, des organes et des corps » P. S. śl. 7. Nous verrons que seul le Centre *(madhya)*, calme miroir des profondeurs, est apte à réfléchir toutes choses en leur harmonie originelle.

Chaque verset du Vijñānabhairava condense à lui seul une pratique nuancée de yoga qui présente plusieurs phases successives. Mais l'auteur, s'astreignant à la décrire en deux vers, ne peut tenir compte des transitions qui mènent d'une phase à l'autre ; c'est ce qui explique l'allure elliptique et abrupte de nos stances.

Tous ces moyens ne se différencient pas seulement selon le mécanisme psychologique qu'ils mettent en jeu, mais aussi en fonction du niveau de l'expérience à laquelle ils se réfèrent : les uns conduisent à l'apaisement de la pensée tandis que les autres touchent aux plus hautes acquisitions spirituelles. Pour en comprendre la portée et les situer au long de l'itinéraire vers l'absolu, il est nécessaire de les replacer au sein des trois voies dont ils relèvent ; ces voies coïncident, en effet, avec les étapes de la progression mystique et répondent aux divers niveaux des aspirants.

1. Au niveau inférieur *(apara)*, celui de la vie ordinaire ou de l'individu *(aṇu)* asservi par son identification aux organes et aux éléments, il arrive qu'au cours d'expériences futiles comme l'éternuement, la faim, la fatigue, etc., on éprouve la surprise d'un contact, fugitif il est vrai mais néanmoins inoubliable, avec le Soi apaisé *(aham)*.

2. Le niveau de vie subtile *(parāpara)* appartenant à la réalité de l'énergie se développe chez le yogin qui se purifie et qui « perpétuellement absorbé en lui-même, s'attache à l'illumination *(pratibhā)* ». Celui-ci ne se concentre pas sur un objet mais sur la connaissance qu'il en a ou sur des impressions purement subjectives, émotions violentes, adoration intense, amour, colère, etc. Toujours à l'affût des mouvements les plus secrets de son être intime dont il est capable quelquefois de se rendre maître, il s'empare de l'acte même de connaissance ou d'amour, acte à peine dégagé de la conscience indifférenciée d'où il fuse. Malheureusement il ne jouit que d'une illumination instantanée et ne peut faire du Soi sa demeure permanente.

3. Au niveau supérieur *(para)* propre à Śiva, ne règne que le vide après l'effondrement des couches superficielles de la personnalité. Seul y accède le grand yogin qui « s'aventurant jusque dans la chute même de l'énergie se délivre de l'océan du devenir et s'identifie à Śiva »[1]. Le Soi cosmique se révèle à lui en toute sa plénitude, alors qu'extériorité et intériorité fusionnent à jamais dans le Bhairava universel et apaisé.

1. Ces diverses citations sont extraites d'un passage d'Abhinavagupta qui caractérise ainsi brièvement les trois plans de la voie spirituelle : *Bhūtendriyādiyogena baddho'ṇuḥ saṃsaret dhruvam / Sa eva pratibhāyuktaḥ śaktitattvaṃ nigadyate // Tatpātāveśato muktaḥ śiva eva bhavārṇavāt //* T. A. XIII śl. 186-188.

Avant d'aborder l'étude détaillée des voies de la libération, quelques remarques s'imposent pour justifier notre présentation d'une part, et d'autre part, élucider des implications très claires pour le lecteur indien d'autrefois mais moins évidentes pour le public occidental moderne. Si nous avons choisi la division en trois voies pour schème d'étude, c'est qu'elle a eu la faveur de toute la tradition śivaïte du Kashmīr à commencer par les Śivasūtra jusqu'aux nombreux volumes du Tantrāloka[1] d'Abhinavagupta qui adoptèrent cette triple perspective en répartissant la réalité en trois plans nettement différenciés : Śiva, Énergie et individu, division à laquelle le système Trika doit son nom.

On peut se demander pour quelle raison l'adepte suit telle voie plutôt que telle autre. Les partisans du Trika sont unanimes à répondre que la grâce divine fournit la seule explication possible : une grâce *(śaktipāta)* intense correspond à la voie de Śiva ; une grâce moyenne à la voie de l'énergie et une grâce plus faible à la voie de l'individu. Mais comme le Vijñānabhairava ne fait qu'une brève allusion à la faveur de Śiva, nous réservons ce problème pour un exposé ultérieur[2].

Le souci de laisser à chacune des expériences décrites à la fois sa spécificité et son entière portée a entraîné des répétitions que le lecteur voudra bien nous pardonner ; ces répétitions sont aggravées du fait que certaines expériences, même si elles paraissent identiques à un œil peu averti, offrent des différences notables selon la voie empruntée, l'exercice préparatoire, l'enchaînement des phases et le but atteint. Mieux encore, une même strophe peut être diversement interprétée selon le niveau où l'on se place ; ainsi deux exercices de souffle apparemment semblables ont une tout autre portée si l'on se concentre sur les souffles en s'efforçant de les équilibrer — plan ordinaire — ou si, progressant sur la voie de l'énergie, la respiration quasi impersonnelle surgit des profondeurs de l'énergie indifférenciée tandis qu'on s'abandonne au grand souffle de la vie cosmique. Si des exercices préparatoires sont indispensables dans la voie inférieure, il suffit, dans la voie de l'énergie, d'une orientation entièrement nouvelle de la conscience pour que la transmutation d'un acte quelconque devienne soudain un moyen d'accès à la Réalité. Nous verrons que la stimulation de l'énergie et l'accroissement de la puissance du cœur jouent un

1. Le premier āhnika est consacré à l'exposé comparatif des trois voies ; le second à l'*anupāya*, la non-voie ; le troisième à la voie de Śiva ; le quatrième à celle de l'énergie ; le cinquième et une grande partie des suivants à la voie de l'individu.

2. Dans notre Śivaïsme du Kashmīr en préparation. Quant à la grâce, voir T. A. Ch. XIII entier et P. S. Introd. p. 41-42.

rôle primordial au moment de l'éveil de la Conscience. Mais un acte, aussi intense et exceptionnel soit-il, n'unit l'homme à son origine que si ce dernier est adonné à une contemplation ininterrompue et demeure vigilant et apaisé ; ou à défaut — sur la voie de Śiva — si l'amour divin atteint en lui une telle acuité qu'il l'entraîne au-delà de lui-même.

Dissipons enfin une dernière équivoque : il ne faut pas croire que ce traité est au seul bénéfice des ascètes ou des yogin. Le mot yogin que les nécessités de la traduction nous ont amenée à introduire un certain nombre de fois y est très rare. A l'exclusion des cœurs endurcis et des pusillanimes, il s'adresse à tous les hommes indifféremment sans tenir compte de distinction de castes, de sexe, de force corporelle, etc.[1]. Abhinavagupta précise même qu'on ne doit pas donner l'ultime initiation, celle d'*ācārya*, maître, à celui qui déploie des signes extérieurs de piété, à celui qui couvre son corps de cendres ou accomplit des actes ascétiques *(tapas)*, car elle est à l'intention du saint caché[2], et selon notre tantra, du héros au cœur généreux exempt d'égoïsme et dont la faculté d'intuition est profonde et pénétrante[3]. Qu'on la donne sans hésiter, conclut Abhinavagupta, à ceux qui ont reçu la grâce ou sont pleins de pitié *(kṛpā)* et de *maitrī*, amour universel[4].

Voie de l'individu *(āṇavopāya)* et absorption dans l'objet *(laya)*

Nous avons dit comment l'énergie de la Conscience *(citi)* assume l'apparence d'une pensée bornée et instable *(citta)* qui, sous la poussée des désirs, vise un but en utilisant la pure conscience à ses fins personnelles *(arthakriyā)*. Elle engendre ainsi par ses remous une zone mouvante et dispersée où règne un conflit perpétuel. Alourdie de structures adventices, de raisonnements, de relations et d'expressions verbales conventionnelles, la pensée se trouve, en outre, encombrée d'expériences accumulées durant les vies antérieures, ces tendances inconscientes qui s'agglutinent autour de l'attachement au moi. Il s'ensuit que le processus psychique normal s'ancre dans le passé et, en réponse au passé, crée l'avenir ; le présent n'est plus qu'un pont de désir jeté entre le passé et l'avenir. Obéissant de la sorte à une nécessité inexorable, l'homme

1. Même aux eunuques. T. A. XXIII śl. 21, voir śl. 16 et 20-21.
2. Id. śl. 8-10 et 20.
3. V. B. śl. 157-160.
4. T. A. XXIII, śl. 22-23.

perd sa liberté native ; enchaîné par ses expériences antérieures et se projetant aussi sans arrêt vers l'avenir immédiat, il ne peut vivre le moment présent, le seul où pourrait jaillir la connaissance vraiment désintéressée, l'Illumination.

Afin de porter remède à cet état déplorable, la voie de l'individu s'efforce d'abord de libérer la pensée de son agitation et de ses structures en la fixant sur un objet pris en son individualité concrète, puis de s'absorber en lui. Parce qu'elle comporte un effort puissant de la pensée *(manas)* et de l'attention, on la nomme ' voie de l'activité ' *(kriyopāya)*.

Elle commence par mettre en œuvre une concentration de l'être tout entier : exercice des organes des sens, articulation sonore, vision, audition, mouvement et attitudes du corps, discipline des souffles, récitation des formules, etc. Les actes les plus simples deviennent l'objet d'une pratique ininterrompue et offrent l'occasion d'acquérir l'attitude spécifiquement mystique, à la fois oubli de l'ego et conquête de la véritable condition humaine[1] grâce à la disparition de l'intentionnalité ou centralisation sur soi-même. Sous l'effet d'une vigilance constante, tout ce qui est rigide et automatique s'imprègne à nouveau de conscience ; n'importe quel objet peut ainsi devenir le thème d'un exercice de concentration. Que cette concentration atteigne une certaine intensité et l'objet demeurera seul au centre de la conscience ; celui-ci n'étant plus relié aux autres objets, les structures de la réalité phénoménale s'abolissent et on le saisit dans son être sans limite. Parallèlement, à mesure que la personnalité entière du sujet converge sur un point unique, l'excitation qui accompagne l'effort ainsi que l'agitation du corps, du souffle et de la pensée se calment. Si le sujet arrive à se confondre avec l'objet de méditation, il réalise l'absorption ardemment recherchée ; mais celle-ci ne dure qu'un moment.

Le plus haut stade atteint en parcourant cette voie est donc l'apaisement de la pensée *(cittaviśrānti)*[2] : tout en accomplissant ses devoirs et ses tâches journalières dans un monde objectif qu'il perçoit encore en sa dualité, l'homme y vaque en grande tranquillité d'esprit. Mais déjà il s'agit, notons-le, d'une paix substantielle qui est bien autre chose que l'absence de bruit ou d'excitation, autre chose qu'un simple équilibre physique et mental ; et pourtant ce n'est pas encore la quiétude indescriptible de la voie de l'énergie dont on jouit jusque dans le plus vif tumulte et au paroxysme de l'émotion, car cette quiétude provient, en ce cas, de l'apaisement du conflit qui oppose sujet et objet.

1. V. B. śl. 100 et 53.
2. T. A. III śl. 211.

Mais si la voie de l'activité embrasse des initiatives orientées vers un idéal et substitue un effort unique aux efforts dispersés et aux tiraillements de la volonté et de la pensée, elle n'est pas exempte des inconvénients d'une progression qui, mettant en œuvre l'effort, le vouloir ou la méditation, implique toujours choix, ténacité, toutes opérations de la volonté tendue vers une fin à réaliser. Elle n'échappe donc pas à la dualité de penseur et pensé, de Śiva et de son énergie. Néanmoins elle n'est pas dépourvue d'utilité parce qu'elle conduit à la voie de l'énergie et même aussi directement à la voie de Śiva lorsque la faveur divine *(śaktipāta)* intervient avec intensité en cours de route. Notre Tantra décrit en effet maintes pratiques qui, après un bref exercice de concentration, s'orientent vers la vacuité de la voie supérieure. On notera la fascination de l'attention[1] parmi elles : il arrive qu'un détail insignifiant ou un objet qui n'éveille par lui-même aucun intérêt, le fond d'un vase, d'un puits, des taches de lumière, etc., accaparent sans motif décelable toute l'attention. Rien n'existe plus que cette unique sensation : le regard devient fixe, le corps immobile ; perdant son point d'appui sur le monde ambiant, le yogin s'en isole et cesse en même temps de savoir qui il est ; puis la chose qui le fascinait s'évanouit à son tour. C'est alors que, sa pensée étant bien apaisée, il sombre dans le vide de dualité *(nirvikalpa)* propre à la pure Conscience. A la voie de l'individu succède ainsi sans intermédiaire la voie de Śiva, l'absorption de la pensée ayant conduit à sa disparition.

Voie de l'énergie *(śāktopāya)* et absorption dans la pure énergie

Cette voie subtile de la connaissance qui sert de transition entre les voies inférieure et supérieure — d'où sa qualification de *parāpara* — est plus courte et plus directe que la voie précédente.

1. Étant donné qu'Abhinavagupta désigne par une même expression intuition mystique et intuition esthétique *(pratibhā)*, il ne sera pas arbitraire de citer un extrait du conte 'Bérénice' d'E. A. Poe dans lequel il note les conditions favorables au jaillissement de l'inspiration poétique. Tout ce qui sert à endormir momentanément sens et pensée provoque un retour vers la vie intérieure, vers le Soi pour le mystique kashmīrien et vers la rêverie profonde pour l'écrivain : « Réfléchir infatigablement de longues heures, l'attention rivée à quelque citation puérile sur la marge ou dans le texte d'un livre — rester absorbé la plus grande partie d'une journée d'été dans une ombre bizarre s'allongeant obliquement sur la tapisserie ou sur le plancher — m'oublier une nuit entière à surveiller la flamme droite d'une lampe ou les braises du foyer... — répéter d'une façon monotone quelque mot vulgaire jusqu'à ce que le son, à force d'être répété, cessât de présenter à l'esprit une idée quelconque — perdre tout

Elle ne répond pas comme celle-là à un effort délibéré de la volonté, mais à l'intensité d'énergie que suscitent spontanément l'amour envers Śiva *(bhakti)* ou des émotions violentes telles la passion, la stupéfaction, la terreur, la fureur, etc., qui unifient soudain l'être tout entier.

La sublimation y joue un rôle prépondérant : le yogin ne s'ancre plus dans le concret immédiat, mais travaille sur un concept ou une image *(vikalpa)* qu'il purifie en le portant à son paroxysme jusqu'à ce qu'un seul *vikalpa* finisse par absorber exclusivement son attention. L'énergie dont il fait alors preuve n'est autre que l'énergie à la forme primitive, saisie en la nudité de son acte, encore profondément immergée dans la félicité et dans la conscience indivises[1], celles du pur sujet illimité.

Afin de réanimer cette énergie subtile, l'adepte délaisse la concentration sur des objets[2] pour assumer une attitude spécifiquement mystique sur laquelle nous reviendrons longuement : il s'agit de *bhāvanā*, élan de l'imagination accompagné d'une conviction si intense et si totale qu'elle est apte à fixer l'intellect « qui se stabilise »[3] alors sur l'énergie originelle appréhendée en ses manifestations jaillissantes : félicité, connaissance, désir à l'état naissant, souffle introverti s'élevant le long de la voie médiane (la *kuṇḍalinī*), résonance intérieure *(anāhata)*, vibration sonore primordiale *(nāda)*, etc. Ainsi, à l'aide de la seule énergie que son évocation éveille et sans effort corporel ou mental, le yogin entre en contact avec l'énergie très pure et indifférenciée de sa conscience. Détente parfaite, spontanéité, apaisement de l'agitation issu d'un détachement naturel ou de l'adoration, caractérisent la première étape de cette voie que prépare ou ne prépare pas la voie inférieure.

Puis le yogin s'absorbe dans l'énergie prise à sa source qu'il vient de susciter de manières diverses, tandis que les limites et structures de sa personnalité s'effondrent brusquement (seconde étape, absorption, *laya*).

sentiment de mouvement ou d'existence physique dans un repos absolu absolument prolongé — telles étaient quelques-unes des plus communes et moins pernicieuses aberrations de mes facultés mentales, aberrations qui ne sont pas absolument sans exemple, mais qui défient certainement toute explication et toute analyse. » Cité par Jacques Masui dans « De la vie intérieure », pp. 19-20.

1. *Ādirūpāṃ cidānandāveśamagnāṃ śuddhavikalpaśaktim*... P. H. comm. au sū. 12 p. 28, l. 9.

2. L'attention simultanée porte sur le vide.

3. *Buddhi* ou *mati*, intelligence intuitive, faculté relativement stable à la différence du *manas*, pensée instable de la voie inférieure. Par contre, la certitude fulgurante de la voie de Śiva est d'emblée inébranlable.

Le vide se creusant ainsi tout à coup, l'intuition affranchie de dualité fulgure inopinément. Tel est l'état d'illumination de la pensée *(cittasambodha)* propre à la troisième étape, la vacuité *(śūnyatā)* et disparition momentanée de la pensée dualisante (état *nirvikalpa*).

Le yogin essaie ensuite d'affermir cette intuition instantanée en utilisant à nouveau l'énergie universelle sous sa forme de *bhāvanā*.

En effet, l'intuition mystique ne peut transformer la personne entière ni l'apaiser définitivement. Seule une suggestion puissante[1] qui pénètre graduellement jusqu'aux sources de la libre énergie dont la cristallisation a engendré les croyances nocives qui confondent le Soi et ses appartenances (corps, pensée, etc.) est apte à faire échec aux suggestions engendrées de longue date par les tendances subconscientes *(saṃskāra* ou *āśaya)*, à dénouer les complexes et à opérer la refonte de la personnalité (quatrième étape, *bhāvanā*).

Tout l'être peut alors se ramasser et s'unifier de façon permanente dans la félicité et la tranquillité auxquelles il est parvenu. A la suite de contacts répétés avec la Réalité, ce qui n'était qu'un état passager *(avasthā)* se révèle peu à peu comme l'essence durable du Sujet connaissant *(pramātṛtā)* et l'on atteint le Bhairava en son immanence (cinquième étape). Ainsi, dans cette voie, on ne transcende pas l'existence, comme dans la voie de Śiva[2], mais l'existence attire spontanément le yogin dans ses profondeurs jusqu'aux sources de la vie, là où tout conflit se résorbe.

Après avoir retracé brièvement les phases principales de la voie de l'énergie, nous nous proposons de consacrer quelques pages à l'étude de *bhāvanā*, l'actualisation de la pure énergie qui constitue le trait majeur de cette voie. Puis comme *bhāvanā* ouvre le chemin du cœur, ou *madhya*, le centre identique à la conscience intime source d'une énergie infinie, nous examinerons ensuite en détails les cinq moyens qui y donnent accès. Enfin, en manière de conclusion, nous traiterons de l'ascension de la *kuṇḍalinī* qui offre une vaste synthèse des divers aspects de la voie de l'énergie.

Bhāvanā

Imagination saisie dans le vif de son acte en tant que puissance intuitive et créatrice, *bhāvanā*, nous l'avons vu, joue un rôle privilégié dans la voie intermédiaire. Cette tendance forte et

1. Telle : « je suis Śiva, omniprésent et omniscient ».

2. Voir à ce sujet la description de la voie de la transcendance ou *śāmbhavopāya*; p. 52.

obstinée qui se tourne vers la *śakti* ou vers le Dieu Śiva, vit l'être en son immédiateté. Si elle s'allie toujours à une conviction intime et sincère, c'est qu'elle plonge directement ses racines dans la pure énergie.

Il faut donc se garder de la confondre avec la concentration de la voie inférieure qui s'attache à un ou à plusieurs objets particuliers et que notre Tantra désigne par les racines verbales *kṣip-* et *cint-*, fixer la pensée ou encore par *saṃkalpa*, représentation imagée ou *dhyāna*, méditation intellectuelle, ces diverses fonctions impliquant toutes un dédoublement de l'être concentré et de l'objet sur lequel il se concentre. Par contre, en ce qui concerne *bhāvanā*, thème et objet demeurent imprécis, la pensée à peine ébauchée et l'expression verbale reléguée ou défaillante.

C'est pour cette raison que la voie de l'énergie, dans laquelle *bhāvanā* règne en maîtresse en tant qu'énergie créatrice de la conscience, forme la transition entre la pensée conceptuelle soumise à la dualité *(vikalpa)* que connote clairement le langage conventionnel de la voie inférieure et l'intuition inexprimable *(nirvikalpa)* de la voie supérieure. *Bhāvanā* est une énonciation purement intérieure, une simple indication qui précède la parole, mais où l'on peut déceler déjà un rythme semblable à celui du langage dont elle est l'origine et le substrat interne. On comprend ainsi qu'elle mène indifféremment de l'une à l'autre de ces voies, allant du multiple à l'unité indifférenciée propre à la vie mystique ou retournant de cet indifférencié au domaine de l'expression sans perdre pour autant l'intériorité retrouvée[1].

Nos auteurs comparent l'élan de *bhāvanā* à la précipitation haletante d'un homme qui s'élance vers son but — sauver la vie de son enfant par exemple — sans trop savoir quel moyen il emploiera, sans se soucier ni de son corps ni de rien d'autre que du seul danger couru par l'enfant. Sa pensée, submergée par le tumulte des émotions, ne s'encombre pas de mots.

Abhinavagupta s'efforce d'éclaircir à l'aide d'exemples cette zone intermédiaire et silencieuse dans laquelle les mots même se forment et qui relève d'une conscience subtile *(vimarśa* ou *pratyavamarśa)*: « Il existe, dit-il, dans la connaissance immédiate *(sākṣātkāra)* elle-même une prise de conscience définie *(vimarśa)* de l'acte qu'on accomplit mais qui ne s'accompagne pas de pensée dualisante *(vikalpa)*; on ne s'expliquerait pas autrement comment atteindrait la fin qu'elle vise une personne qui se hâterait vers son but ou qui réciterait de façon rapide des lettres ou qui lirait à haute voix des formules avec précipitation. Ainsi l'homme qui

1. Attitude *bhairavīmudrā* que nous définissons p. 46.

court a conscience du lieu où il se trouve, du désir de marcher, etc. et le récitant a (également) une certaine conscience du contact de la langue avec les points d'articulation, en un mot, des activités d'unification et de séparation *(saṃyojana* et *viyojana)*. Si, dans ces divers exemples, on insiste sur la précipitation, c'est parce qu'on n'y a pas (alors) de pensée dualisante grossière mais néanmoins une prise de conscience subtile faite d'une tendance intuitive obscure vers l'expression verbale, le processus dualisant ordinaire n'étant que le développement sous forme bien définie de cette tendance vers la connotation verbale, *śabdabhāvanā* »[1].

On décèle cette même tendance subconsciente en tant qu'élan répété de la conscience chez l'homme qui cherche à se souvenir d'un mot oublié et qui après chaque échec reprend obstinément contact avec l'énergie nue de sa conscience. Bien qu'obscure, cette tendance se dirige néanmoins avec précision vers le terme exact qu'elle cherche, puisqu'elle écarte sans hésiter les divers mots qui se présentent à elle et bande tout son effort vers le seul qui lui conviendra et qu'elle reconnaîtra lorsqu'il jaillira dans la conscience « comme un produit direct du cœur ». En effet, d'après Somānanda[2], au cours de cette attente — qui dans la vie mystique s'accompagne de ferveur — le premier ébranlement de la volonté n'est vraiment perceptible que dans le cœur, au moment où le souvenir émerge.

Bhāvanā n'est au fond qu'une forme de la pure énergie considérée en son indétermination ; c'est pourquoi elle réside dans les aspects les plus variés de cette énergie : sur le plan de la connaissance, elle se manifeste comme la saisie intuitive globale et non développée qui annonce l'illumination ; ou, à un niveau inférieur, comme une représentation dynamique et vague de l'acte à accomplir. Sur le plan de la volonté, elle est intention première, ébauche de l'acte, ' propension vers ' ; sur le plan de l'imagination, conscience imaginante dans l'exercice de son acte, alors que l'image va surgir. Enfin sur le plan mystique, *bhāvanā* n'est pas sans présenter des ressemblances avec la contemplation infuse des chrétiens dont il ne faut pas faire une contemplation passive mais un acte d'un caractère affectif et pratique. Le but qu'elle poursuit n'est jamais,

1. *Tathaiva tvaritatvam iti sūkṣmeṇa pratyavamarśena saṃvartita śabdabhāvanāmayena bhāvyam eva saṃvartitā hi śabdabhāvanā prasāraṇena vivartyamānā sthūlo vikalpaḥ*. I. P. v. I. V. 19. vol. 1, p. 230, l. 1. Les logiciens bouddhistes font également de *bhāvanā* une tendance obscure de l'énergie vitale qui oriente dans une direction donnée le flot de la conscience. C'est elle qui fournit la clef de l'association des idées chez différentes personnes, cette association n'étant pas la même chez un ascète, un fils et un mari à la vue d'une même femme. Abhidharmakośa IX, p. 273 trad. la Vallée Poussin.

2. Ce passage de Somānanda est donné plus loin in extenso, p. 39.

en effet, un exercice du raisonnement mais l'identité au Bhairava ; la connaissance spirituelle y est acquise, non par l'effort de l'intelligence, mais par l'état même où l'on accède spontanément : on connaît ainsi l'immutabilité ou l'éternité de Śiva en se tenant imperturbable au Centre de soi-même, n'éprouvant plus qu'une tranquillité parfaite à l'image de l'immutabilité et de l'éternité divines.

On ne rencontre cette contemplation que chez quelques rares personnes favorisées par la grâce et qui, douées d'une capacité exceptionnelle d'intériorisation, sont ravies jusqu'à l'aliénation des sens et jusqu'à la suspension des facultés intérieures.

Bhāvanā se situe au même niveau de la voie de l'énergie que *mati*, intelligence épurée et libre de l'esprit qui pénètre de toutes parts les choses à connaître. Cette intuition intellectuelle se rattache à la *buddhi*[1] parce qu'elle surmonte l'effort intentionnel de l'ego tendu vers une fin précise ainsi que les fluctuations émotives qui en découlent. Comme *bhāvanā*, elle réside à mi-chemin entre la dualité mentale *(vikalpa)* et l'absence de toute dualité *(nirvikalpa)* ; elle n'est faite en conséquence que de purs *vikalpa*, les seules pensées dont jouisse un homme qui s'est identifié à l'énergie divine prise en sa source. Le monde qu'il perçoit est commun à tous et non spécifique à chacun et sa pensée, dégagée des entraves ordinaires, réalise par son efficience ce qu'elle désire[2].

Avec *mati* et surtout *bhāvanā* nous atteignons la zone spécifiquement mystique, zone obscure, silencieuse et calme de l'émergence, frange d'intuition qui borde la pensée où rien n'est encore cristallisé. Contemplation, ravissement, paix, parole intérieure qui se cherche, intérêt passionné et balbutiant, attirance irrésistible vers ce qu'on aime, don de soi irréfléchi, élan de tout l'être, ces divers éléments se trouvent parfaitement fondus dans cette forme dynamique de la conscience, mais qui est trop simple et trop indéterminée pour faire l'objet d'une claire définition.

La *bhāvanā* est à l'œuvre dans certains versets du Vijñānabhairava qui recommandent la simultanéité de l'attention afin de triompher de l'espace et du temps, soit qu'on envisage l'espace

1. Gauḍapāda lui aussi, dans son commentaire aux Sāṃkhyakārikā, 22, donne l'équivalent *buddhi-mati*. Voir Introd. p. 21 le rôle assigné à *buddhi* dont *mati* constitue une forme spéciale lorsqu'elle s'achève en un mouvement affectif du cœur, car elle s'allie étroitement à la dévotion *(bhakti)* śl. 121 et 147. Il arrive que l'idée examinée attentivement prenne tout à coup un tel éclat qu'elle suspend l'activité mentale et absorbe le dévot dans l'enivrement de l'amour.

2. Néanmoins elle ne pourra appréhender le Soi qu'en renonçant à tout *vikalpa*, même le plus pur, au profit d'une intuition indifférenciée, l'illumination *nirvikalpa*.

dans toutes les directions à la fois, soit qu'on adhère sans réserve au vide ou à la félicité, appréhendés dans toutes les parties de son propre corps ou dans celles de l'univers et toujours sans la moindre séquence *(yugapat)*. Lors de ces concentrations si difficiles à réaliser[1], il arrive que la pensée, déchirée le temps d'un éclair par ces orientations divergentes de l'attention[2], ne puisse se fixer sur aucune d'elles et le yogin, sombrant dans l'entre-deux *(madhya)*, se trouve précipité dans la Réalité globale qu'il saisit en une vision intuitive *(nirvikalpa)* exempte de choix et de dualité. Il perd alors toute relation avec le temps et l'espace ; il ne pense plus le passé et l'avenir mais vit dans un éternel présent ; de même, il ne conçoit plus le haut et le bas en suivant les directions spatiales, mais se contente de vivre l'immensité sans limite ou la félicité sans bornes parce que, dans ce coexistentialisme, le cœur devient le centre de tout l'espace ou de toute la béatitude[3].

C'est cette même puissance de l'imagination qui brise les attaches avec le passé en secouant les automatismes qui donnent naissance à la pensée dualisante. Dressant un obstacle à la projection du réel hors du Soi, elle met un terme aux impressions erronées qui font du Soi infini un soi confiné au temps et à l'espace. C'est pourquoi *bhāvanā* joue fréquemment dans notre tantra le rôle d'une actualisation en vue d'une sublimation absolue : la limitation qu'il convient de dépasser étant solidaire de son expression, bloquée sur ses images de morcellement et d'incomplétude, il est nécessaire d'opposer à celles-ci pour les contrebalancer des images cosmiques de l'illimité. A cet effet, le yogin se représente l'immensité spatiale ou l'omniscience et s'en imprègne jusqu'aux couches inconscientes *(āśaya)* de son être[4]. Lorsqu'il adhère enfin tout entier à l'image sans limite, son acte d'imagination exceptionnelle-

1. Voir śl. 43-46, 59, 63, 76, 80, 113 et 115 ; également les 61 et 65 mais qui ne mentionnent pas la racine *bhū-* comme les autres.

2. Il est possible que cette simultanéité de l'attention engendre le phénomène assez rare de la paramnésie chez l'homme qui ne peut pénétrer jusqu'au centre du cœur en raison de l'agitation qui subsiste encore en lui.

3. Une belle strophe du Kakṣyāstotra que nous citerons plus loin (p. 46) fait allusion à cette simultanéité de toutes les énergies centrées en *madhya*, l'intime de l'être, ainsi qu'à la sécurité et à la fermeté que confère cette unicité.

4. On peut discerner trois étapes de cet acte d'imagination réalisatrice qui s'enracine dans l'inconscient (sédiments du passé) et qui modèle l'avenir. D'après un exemple concret : un homme placé dans des circonstances où le danger menace essaie d'abord de se convaincre par des raisons que sa peur est sans fondement. Il se répète ensuite à satiété qu'il n'a pas peur jusqu'à en saturer sa subconscience. Sa conviction devient à la fin si totale que, face à un danger réel, il réagit avec courage sans éprouver la moindre peur.

ment intense fait de l'image une réalité ; sa conviction ayant supprimé les limites qu'il s'attribuait erronément, il retrouve son infinité et sa puissance originelles.

Les cinq moyens de pénétrer dans le Cœur

En décrivant le Tout qui se différencie *(bhairava sakala)*, on a vu de quelle manière l'énergie vitale indéterminée *(prāṇa* ou *prāṇana)* descend le long des conduits du corps jusqu'au centre inférieur *(mūlādhāra)* où elle demeure assoupie. Elle ne retrouve sa condition primitive qu'en effectuant une percée à travers la voie médiane *(madhyanāḍī)* grâce à l'accroissement de la puissance vitale.

On ne peut examiner les procédés qui servent à ouvrir le Centre sans avoir au préalable défini le Centre lui-même. Strictement traduit, *madhya* est le milieu ou l'intervalle, mais dans le Vijñānabhairava dont il forme la charnière maîtresse ce terme est prégnant de sens ; ne pas le comprendre serait renoncer à comprendre ce Tantra. Pourtant comment déterminer l'attitude si simple et si profonde qu'il implique ? Envisagé du point de vue du yoga, *madhya* est conçu comme le point d'intersection entre deux rythmes, deux états ou deux choses ; plénitude en tant que jonction, il devient fissure ou vide interstitiel si on le considère comme l'intervalle qui les sépare. Le yogin s'efforce de centrer à tout moment son attention sur la jonction de son choix : jonction qui peut porter sur deux souffles, deux sons, deux mouvements en vue de découvrir le juste point d'équilibre, seul et véritable lieu de repos[1]. Dès lors, il commence à vivre à partir du point central (le Cœur), se tenant toujours imperturbable à la jonction, ses moindres actes et pensées imprégnés du sens profond qu'il y découvre.

Ce Centre vivant qui unifie toutes les énergies du moi est identifié par Kṣemarāja à la Conscience « que l'on appelle ainsi, dit-il, parce qu'elle réside en tout ce qui existe comme la chose la plus intime qui soit »[2]. La vraie nature de cette conscience indivise demeure cachée à l'esclave[3] des impressions internes et externes, en proie à l'illusion parce qu'il vit à la périphérie de son moi.

1. T. A. I śl. 83-88. Le śl. 87 énumère les énergies les plus diverses physiques et mentales, veille ou sommeil, etc. Si on demeure en Rāma seul, au cours de toutes les activités, en se concentrant sur le Centre on s'identifiera à Bhairava.

2. *Sarvāntaratamatvena vartamānatvāt... saṃvid eva bhagavatī 'madhyam'* P. H. p. 37, l. 13 comm. au sūtra 17.

3. Le *paśu*.

Madhya étant à la fois moyen et fin ultime, on s'explique les nombreux emplois du terme : il désigne le conduit du Centre *(madhyanāḍī* ou *brahmanāḍī*) que perfore l'énergie médiane *(madhyaśakti)* afin de se frayer un chemin le long de l'épine dorsale jusqu'au *brahmarandhra*, mais un conduit qu'au lieu d'assimiler à un réceptacle passif, il faut considérer comme une voie vibrante qui se confond avec l'énergie à laquelle elle livre passage.

En fait, les divers sens de ce mot se rejoignent dans la pratique : au moment où les souffles inspiré et expiré effectuent leur jonction *(madhya)* dans le canal médian *(madhyanāḍī)* et que s'élève *l'udāna* ou souffle de l'énergie médiane *(madhyaśakti)*, le cœur s'ouvre d'une manière subtile et le yogin pénètre effectivement jusqu'à l'origine de toute vie, dans l'intimité de la Conscience aux pouvoirs vivifiants, véritable Centre du cosmos qu'on appelle *antarvyoman*, d'un mot qui s'applique aussi bien au firmament qu'à la voûte du cœur.

Ce même processus permet d'accéder au pur royaume des formules, là où l'on obtient l'illumination *(jñāna)*[1]. Dans ce but on utilise l'efficacité du *mantra* de la résorption *MAHA*, contre-partie de la formule de l'émanation *AHAM*, Je. Grâce à la prise de conscience de la formule *MAHA*, l'univers différencié sous l'aspect de l'individu *(nara)* se condense et s'absorbe dans l'énergie du *bindu* pour donner *MA*. Puis la *kuṇḍalinī* s'intègre à la pure énergie *HA* et l'on réalise enfin le transcendant *A* au cours d'un saisissement émerveillé et sans obstruction. Abhinavagupta identifie la réalisation de la formule *MAHA* ainsi obtenue à la cavité du Cœur[2].

Aucune vie spirituelle n'est possible tant que le Cœur n'a pas été ouvert ; mais pour que l'énergie du Centre s'épanouisse en révélant la saveur de la félicité et de la conscience cosmiques[3], la dualité des tendances *(vikalpa)* doit d'abord disparaître ; telle est la condition sine qua non à laquelle tous les procédés concernant l'ouverture du Centre sont subordonnés. Dans cette fin, l'école Pratyabhijñā[4] indique trois méthodes dont les deux premières appartiennent à la voie de l'énergie et la troisième à la voie supérieure : la première consiste à placer l'intelligence dans le Cœur

1. D'après une citation du Triśirobhairavatantra donnée par Abhinavagupta, T. A. V. śl. 71.

2. *Saṃhārarūpakalanena MA-HA-A-iti narātmakaṃ līnaṃ bindvātmaśaktau, MA-iti kuṇḍalinī-HA- kalārūpāyāṃ praviśya, paripūrṇanirargalacamatkāre sarvāvicchinne A-ity anupraviṣṭaṃ tathābhavati, etad eva mama hṛdvyoma.* P. T. v. p. 87, l. 9.

3. P. H. comm. au sūtra 17. Par l'ouverture du centre *(madhyavikāsa)* on atteint d'après Kṣemarāja la *samāpatti* ou *samāveśa*, compénétration ou extase du suprême yogin ; voir P. H. fin de p. 45.

4. Voir Introd. p. 7.

(hṛdaye nihitacitta), c'est-à-dire au cœur même des choses. La seconde propose d'écarter tout souci, bannissant ainsi la tendance dualisante qui fait obstacle au repos en soi-même[1]. La troisième, enfin, est considérée comme radicale : par la prise de conscience de l'absence de dualité *(avikalpa)*, on contemple son propre état de sujet conscient que ne souillent plus le corps et ses appartenances[2] : « Si on se détourne de la pensée dualisante, par concentration sur l'Un, on parvient peu à peu à la condition de suprématie divine[3]. »

Mais si l'école plus tardive de la « Reconnaissance du Soi » s'en tient exclusivement à la destruction des *vikalpa*, le Vijñānabhairava fait appel à bien d'autres procédés et Abhinavagupta énumère lui aussi dans son Tantrāloka cinq moyens en vue de percer le Centre et de s'introduire dans son propre cœur : « Il faut, dit-il, que le sage pénètre dans son cœur au moment où son énergie est fortement stimulée, quand il s'absorbe dans la pure énergie subjective ; quand il accède à l'extrémité de tous les conduits nerveux ; lorsque l'énergie se rétracte dans le Soi universel ou encore s'épanouit (en s'intégrant) à tout l'univers.[4] »

Bien qu'Abhinavagupta ne donne aucune explication, son glossateur Jayaratha, en vue d'éclaircir chaque procédé, cite abondamment notre Tantra. C'est pour cette raison que nous donnons l'étude détaillée de ces divers moyens qui serviront de schèmes classificateurs à nombre de nos śloka.

Effervescence de l'énergie et absorption en *kula*

Nous traiterons ensemble des deux premiers moyens qui relèvent principalement du commerce des sexes. Le premier met en jeu une puissante agitation ou effervescence de l'énergie *(śaktikṣobha)* que suscite la présence d'une femme avec excitation égale du sujet et de l'objet : « Cette jouissance (éprouvée) au moment où s'achève la pénétration dans l'énergie fortement agitée par l'union avec une femme *(śakti)* est celle de la réalité du brahman qu'on appelle ' jouissance intime ' » (śl. 69). Le second nommé ' absorption dans l'énergie sexuelle pure ' *(kulāveśa)* par la simple évocation d'une femme dont on se souvient, intensifie l'énergie vitale du seul sujet

1. P. H. comm. au sū. 18 *Svasthitipratibandhakaṃ vikalpam akiñciccintakatvena* p. 40, l. 2.

2. *Avikalpaparāmarśena... svacitpramātṛtānibhālanapravaṇaḥ...* idem.

3. *Vikalpahānenaikāgryāt krameṇeśvaratāpadam.* I. P. cité par Kṣemarāja P. H. p. 40, l. 8.

4. *Śākte kṣobhe kulāveśe sarvanāḍyagragocare / Vyāptau sarvātmasaṃkoce hṛdayaṃ praviśet sudhīḥ //* T. A. V, p. 377 śl. 71.

en l'absence de l'objet : « .. L'afflux de la félicité se produit même en l'absence d'une énergie (femme) si l'on se remémore intensément la jouissance née de la femme grâce à des baisers, des caresses, des étreintes » (śl. 70).

D'une part, la tension exceptionnelle et l'unification de toutes les tendances au cours de l'union sexuelle suppriment les oscillations de la pensée et les préoccupations ordinaires ; de l'autre, la volupté qui assouvit l'être entier peut inaugurer l'expérience d'une félicité plus haute.

Abhinavagupta revient souvent au cours de ses dernières œuvres sur les effets que provoque l'effervescence de l'énergie : « De beaux sons, des touchers et des goûts agréables se présentent comme une forme du déploiement de l'énergie divine et expriment l'unicité du sujet qui jouit. Par l'afflux de la virilité[1] qu'ils suscitent soudain, se produit un élargissement de la conscience chez les êtres dont la pensée se recueille sans interruption[2]. »

Dans son commentaire à la Parātriṃśikā, ce même philosophe donne quelques explications complémentaires à ce sujet[3] : tout ce qui pénètre dans un organe interne ou externe et réside en tant que conscience ou souffle de vie *(prāṇa)* dans la voie médiane en animant toutes les parties du corps grâce à une efficience virile *(vīrya)*, c'est là ce qu'on appelle vitalité *(ojas)*[4]. Intensifiée ensuite par son contact avec les organes des sens, vue, ouïe ou formes et sons, celle-ci éveille en s'accroissant ainsi le feu du désir et revêt l'aspect d'une effervescence ou d'un choc de l'énergie *(śaktikṣobha)*. Chez ceux qui sont intensément pourvus d'efficience virile *(vīrya)*, ce choc peut être suscité par n'importe quoi, une impression sensorielle quelconque, couleur, chant et également un souvenir, une image... Cette grande virilité — faite de tout ce qui existe — ne peut nourrir (le feu du désir)... que si elle est pleine et adulte. Lors du choc intense de la virilité, le plaisir éprouvé a pour cause la liberté identique à l'énergie de félicité ; liberté qui n'est autre que la conscience même ou Bhairava en sa plénitude et qui consiste en une forte prise de conscience *(vimarśa)*, acte vibrant que ne limitent ni le temps ni l'espace[5].

1. Que Jayaratha identifie à *parabrahman*. T. A. III, p. 218 fin comm. au śl. 229. *Vīrya* rappelle *vir* latin, efficience au sens humain et transcendant.

2. *Śabdo'pi madhuro yasmād vīryopacayakārakaḥ | Taddhi vīryaṃ paraṃ śuddhaṃ visisṛkṣātmakaṃ malam ||* T. A. III śl. 229. Voir comm. p. 218-219.

3. P. 45-46.

4. *Ojas* reste concentré dans le corps ; c'est une puissance virile qui ne se répand pas au dehors.

5. *Vīryavikṣobhe... adeśakālakalitaspandamayamahāvimarśarūpam eva paripūrṇabhairavasaṃvidātmakaṃ svātantryam ānandaśaktimayaṃ sukhaprasavabhūḥ.* P. T. v. p. 47, l. 5.

Seul l'homme dont le cœur sensible s'alimente à cette vitalité infinie est doué de la capacité de s'émerveiller : il pénètre dans la grande voie du Centre et réussit à se confondre avec l'énergie ainsi excitée lorsqu'il porte à leur plénitude toutes les énergies vitales qui emplissent les conduits des organes sensoriels ; alors, toute dualité s'étant évanouie, il plonge dans l'émerveillement — intériorité de la prise de conscience de soi où sa propre énergie atteint sa plénitude. C'est en cet instant et lorsqu'il s'enfonce au cœur de l'union de Rudra et de Raudrī[1] que se révèle à lui la modalité du Bhairava, félicité d'une pleine créativité[2].

Font encore partie de ces deux premiers moyens d'accès dans la conscience intime d'autres états psychiques qu'énumèrent la Spandakārikā[3] et la Śivadṛṣṭi, à la suite du Vijñānabhairava : joie excessive au retour d'un parent après une longue séparation (V. B. śl. 71) ou à la vue de la bien-aimée qui surgit inopinément ; furie déchaînée lors du combat ; frayeur et affolement quand on fuit le champ de bataille pour sauver sa vie ou lorsque surgit un animal terrifiant[3]. Vertige d'effroi quand on surplombe un précipice et qu'on ne peut ni avancer ni reculer ; vive déception lorsqu'un désir ou une curiosité extrêmes se trouvent tout à coup frustrés. Surprise ravie au spectacle d'une jonglerie ou d'un tour de magicien. Notons encore le début et la fin de l'éternuement, les premières et les dernières heures de la faim au moment où ces états atteignent leur maximum[4].

Somānanda donne aussi les précisions suivantes : « On perçoit, dit-il, le premier ébranlement de la volonté dans la région du cœur au moment où l'on se souvient soudain de quelque chose qu'on doit accomplir (mais qu'on avait oublié), à l'instant précis où l'on apprend une nouvelle qui cause un grand bonheur ; lorsqu'un éprouve une peur inattendue ; quand on perçoit de façon imprévue une chose que l'on n'avait jamais vue ; à l'occasion de l'épanchement du sperme ou lorsqu'on en parle ; et aussi quand on récite d'une façon très précipitée ou lors d'une course (échevelée). Dans ces multiples circonstances, toutes les énergies de la conscience sont frémissantes *(vilolatā)* et — selon la glose d'Utpaladeva — elles

1. De cette union nommée *rudrayāmala* découle la félicité du *brahman*. Voir appendice sur le sens de ces termes.

2. P. T. v p. 49, l. 14 *Yadā sakalendriyanāḍībhūtamarudādiparipūraṇe tu mahāmadhyamasauṣumnapadānupraveśe nijaśaktikṣobhatādātmyaṃ pradipadyate tadā sarvato dvaitagalane... paripūrṇasṛṣṭyānandarūparudrayāmalayogānupraveśena... dhruvapadātmakanistaraṅgākulabhairavabhāvābhivyaktiḥ* //

3. S. K. strophe 22 et comm. p. 40 de Kṣemarāja.

4. V. B. śl. 118.

sont brassées les unes avec les autres en un seul acte vibrant[1]. »

Comment, se demande-t-on, l'énergie brusquement excitée ou intensifiée peut-elle déclencher un tel retournement d'ordre purement spirituel et révéler l'acte vibrant indéterminé et primordial *(spanda)*?

Abhinavagupta en fournit l'explication : si ces mouvements de colère et autres fluctuations mentales permettent d'atteindre l'essence même de la conscience, c'est, dit-il, « qu'à l'instant précis de leur apparition, ils ne revêtent que l'aspect unique d'indifférenciation »[2]. Véritables ' rayons de soleil de Śiva ', ils correspondent à un saisissement étonné de la conscience *(camatkāra)*; reconnus comme les énergies divines, animatrices des organes, ces mouvements forment le jeu spontané de cette Conscience, mais ceux qui ignorent leur véritable nature deviennent leurs esclaves[3].

Une fois éclairée la nature du rapport entre l'intrusion subite d'une énergie puissante et l'illumination qui lui succède, il reste encore à comprendre de quelle manière un homme peut transférer à sa conscience la force instrumentale qu'il découvre tout à coup en lui-même. Nous allons essayer en ce but d'analyser l'instant-choc ou le saisissement de l'émotion que nous décomposerons, non sans quelque arbitraire, en facteurs, les uns simultanés, les autres successifs[4] qui se montrent particulièrement favorables à l'intuition indifférenciée *(nirvikalpa)*:

1. Au moment de l'explosion d'émotions violentes ou dans l'urgence de certaines circonstances, toutes les énergies, excitées et portées à leur paroxysme, se trouvent puissamment brassées. L'accélération des processus de la pensée et de ses images est telle

1. *Bhavaty unmukhitā cittā secchāyāḥ prathamā tuṭiḥ* // 8
Sā ca dṛśyā hṛduddeśe kāryasmaraṇakālataḥ /
praharṣāvedasamaye darasaṃdarśanakṣaṇe // 9
anālocanato dṛṣṭe visargaprasarāspade /
visargoktiprasaṅge ca vācane dhāvane tathā // 10
eteṣveva prasaṅgeṣu sarvaśaktivilolatā /

Et la glose p. 12 :

Sarvaśaktīnāṃ vilolatā miśrībhāvaḥ. S. D. I. śl. 8-11.

2. *Yat etāsu vṛttiṣu-udayasamayanirvikalpaikarūpāsu...* P. T. v. p. 44, l. 5.

3. *Krodhādivṛttayo hi ciccamatkāratādātmyāt... krīḍā vitanvatyaḥ śivārkasya dīdhitirūpāḥ.* P. T. v. p. 42, l. 2.

4. Il est vrai que ces facteurs ne se présentent pas toujours de la même façon car les émotions suscitées sont diverses. Notons aussi que l'intuition ainsi que la paix qui l'accompagne ne dépendent en rien des circonstances favorables, contrairement aux intuitions et à la paix profanes, car l'intuition mystique est sans dualité, instantanée et la paix, totale, indifférenciée, sans rapport avec l'émotion qui l'a préparée. En fait ces facteurs contingents ne font que précipiter la chute des obstacles qui cachent la Lumière consciente infiniment apaisée.

que les impressions tourbillonnantes et frémissantes paraissent simultanées et n'ont pas le temps de se fixer en un concept défini ou en une expression verbale. Il en va de même si l'on récite un poème de façon trop rapide : la pensée ne pouvant suivre la la parole, les limites du sujet et de l'objet tendent à se confondre. On demeure momentanément suspendu dans un état qui n'est ni la claire formulation propre au concept *(vikalpa)*, ni l'intuition inexprimable *(nirvikalpa)*[1], suspension qui mènerait d'ailleurs directement au *nirvikalpa* si l'agitation que déclenche l'émotion n'y faisait obstacle.

2. Accroissement de puissance virile et unification : toutes les forces vitales *(vīrya)* se haussent à un degré prodigieux d'intensité sous l'effet de l'unification spontanée de l'ensemble des énergies, l'homme n'étant plus que terreur, amour, éternuement.

3. Il arrive que lors de ce débordement des processus psychiques le fil qui les relie se rompe soudain ; tout s'écroule en lui et autour de lui : le sentiment qu'il a du moi s'évanouit ainsi que sa conscience normale avec ses préoccupations égoïstes ; il oublie son corps et se trouve sans point d'appui sur le monde.

4. Succède alors l'instant de dépossession où l'homme désemparé, raidi de saisissement, reste immobile et sans désir. Un silence étonnant remplace le tumulte des passions ; un vide se creuse tout à coup en lui et il vit le seul moment présent coupé du passé et de l'avenir, cet instant de paix profonde où s'abolit la dualité tendue du sujet et de l'objet[2].

5. Mais tandis que l'homme ordinaire laisse passer ce précieux moment, l'habitué de l'extase qui vit toujours en plongée se réfugie dans la profondeur de son cœur et, parvenant aux sources d'une énergie infiniment subtile, éprouve une impression de parfait détachement. Plus encore, la lucidité de son esprit est décuplée et ses facultés portées à leurs extrêmes limites ; il puise au réservoir secret des ressources latentes intérieures, en *vīrya* qu'anime le sixième souffle *(prāṇana)* — vie même de la réalité sans tache *(nirañjana)* et de l'ambroisie *(amṛta)*[3] — et s'élève en conséquence au-delà de la condition humaine.

Voici en quels termes Jayaratha parle de cette expérience qu'il attribue au plein épanouissement de l'énergie de la conscience :

1. Quant à cet état transitoire de l'énergie émergente, voir *bhāvanā* p. 30 sqq.

2. D'un aviateur en grand péril, A. de Saint-Exupéry écrit : « Il baignait dans une sorte de loisir infini. Et point par point je reconnaissais cette extraordinaire sensation qui accompagne parfois l'imminence de la mort : un loisir inattendu... Sagon demeurait là sur son aile, comme rejeté hors du temps ». Pilote de guerre p. 64.

3. T. A. III śl. 70. Se reporter quant à ce souffle p. 180.

« A l'instant même où la réalité empirique fait l'objet d'une expérience achevée, le yogin doit l'unifier puis la faire entrer dans sa propre conscience en intériorisant tout son être tendu avec ferveur dans ce retour sur soi-même. Ces états de vibrante énergie préparent ainsi une tension unifiée de toute la personne[1]. »

Mais il ne suffit pas de pénétrer dans le Cœur, il faut y demeurer. La tranquillité obtenue ne dure que l'espace d'un éclair chez l'homme en proie à l'agitation des désirs. Seul un homme à la fois recueilli et vigilant est capable d'apaiser l'émotion qui l'étreint à l'heure du péril[2] ou de l'excitation pour ne conserver que l'intensité et l'acuité de la conscience, après avoir mis fin à ses oscillations et fluctuations : « lorsque l'agitation disparaît, on atteint l'état suprême »[3].

En effet, pour s'emparer de l'énergie indifférenciée telle qu'elle fulgure dans la première pulsation de la volonté ou de la félicité, un prodigieux degré d'intensité et de vivacité est requis, une intensité à la fois vibrante et détachée, car le flot mystique jaillit avec une soudaineté foudroyante et rares sont ceux qui peuvent s'en saisir et, plus rares encore, ceux qui sont aptes à le conserver plus d'un instant.

Méditation sur l'extrémité des conduits : Excitation des nerfs et détente de l'énergie

Ce troisième moyen de pénétrer dans son cœur agit sur l'extrémité des conduits nerveux *(sarvanāḍyagragocara)* en les excitant et en les dilatant de façon variée. Jayaratha[4] localise la pointe

1. ... *Cittasambodhanāmā, yato' tra... grāhyagrāhakarūpam etad vicitrāvabhāsaṃ jagadekībhūtaṃ vibhāti svātmasaṃvinmātrarūpatayā parisphurati...* T. A. III comm. au śl. 219 p. 206, l. 1.

2. Dans « Pilote de guerre » (p. 174), Saint-Exupéry retrouve, lui aussi, les sources de la vie au moment du péril — lorsque son avion traversant un tir de barrage est secoué d'une série d'explosions : « Je n'ai pas eu le temps d'éprouver la peur autrement que comme une contraction physique... que déjà il m'est accordé le soupir de la délivrance. Je devrais éprouver le saisissement du choc, puis la peur, puis la détente. Pensez-vous ! Pas le temps ! j'éprouve le saisissement, puis la détente ... il manque une étape : la peur. Et je ne vis point dans l'attente de la mort pour la seconde qui suit, je vis dans la résurrection, au sortir de la seconde qui précède. Je vis dans une sorte de traînée de joie. Je vis dans le sillage de ma jubilation. Et je commence d'éprouver un plaisir prodigieusement inattendu. C'est comme si ma vie m'était, à chaque seconde, donnée. Je vis. Je suis vivant. Je suis encore vivant... je ne suis plus qu'une source de vie. L'ivresse de la vie me gagne. On dit ' l'ivresse du combat '... c'est l'ivresse de la vie ! ».

3. *Yadā kṣobhaḥ pralīyeta tadā syāt paramaṃ padam.* S. K. 9.

4. T. A. V. p. 378, l. 11.

extrême des canaux en un endroit particulièrement sensible du corps, comme les aisselles qui « chatouillées avec les doigts deviennent, dit-il, le siège d'un grand plaisir »[1]. Et il cite à cette occasion la strophe 66 de notre Tantra que nous traduirons selon son interprétation : « Au moment du chatouillement *(kuhana)*, O Belle aux yeux de gazelle ! il arrive que jaillisse tout à coup une grande félicité et, par elle, la Réalité se révèle. » Mais l'extrémité par excellence est le *brahmarandhra* ou *dvādaśānta* du sommet de la tête et Jayaratha allègue notre śloka 51 dans lequel il est recommandé de fixer à tout instant la pensée sur ce point, afin que, l'agitation se calmant, on acquière l'indescriptible.

La Réalité ne se manifeste que si la conscience se répand jusqu'aux conduits les plus subtils du corps, à partir du Cœur ou du *dvādaśānta*. Il est nécessaire que les nerfs *(nāḍī)* soient vivifiés et pénétrés d'énergie. Tel est selon nous le sens véritable de l'expression *sarvanāḍīnām agragocara.*

Ce moyen coïncide avec la contemplation des deux pointes extrêmes *(ādyantakoṭinibhālana)* qui, d'après Kṣemarāja, sert à ouvrir la voie du milieu « afin d'entrer dans la conscience intime, la pointe initiale étant le cœur et la pointe finale, le *dvādaśānta.* On les contemple au moment où, la pensée étant arrêtée, le jeu des souffles cesse également »[2]. Et, à la suite de Jayaratha, Kṣemarāja donne notre śloka 51 comme exemple d'exercice sur le centre supérieur et le śloka 49 afin d'illustrer la contemplation de l'extrémité initiale, celle du cœur : « Si celui dont les sens s'absorbent dans l'espace du cœur pénètre jusqu'au centre des coupes entrelacées du lotus et chasse tout objet de sa conscience,... il obtiendra la béatitude suprême. »

Relèvent de ce moyen les plaisirs des sens, les joies artistiques et toutes les autres satisfactions que décrivent les śloka 72-74 de notre Tantra ; d'une part ils affinent la sensibilité qu'ils tiennent en éveil et, d'autre part, ils permettent d'acquérir une joie débordante ; or la pensée s'arrêtant volontiers à ce qui lui plaît ou lui procure du plaisir, une détente en résulte et l'apaisement de l'agitation se montre favorable à l'ouverture du centre[3]. C'est pourquoi le Vijñānabhairava préconise maintes fois la détente : détente provoquée si l'on s'étend comme mort[4] ou détente naturelle précédant le som-

1. *Yadvā 'agragocare' prāntadeśe yatra kakṣādāv ivāṅgulībhir mṛdupracodanena mahānāndo jāyate*, p. 378, l. 14 et l. 10 pour la seconde interprétation.

2. *Ādikoṭiḥ hṛdayam antakoṭiḥ dvādaśāntaḥ; tayoḥ prāṇollāsaviśrāntyavasare nibhālanaṃ cittaniveśanena pariśīlanam.* P. H. sūtra 18 et comm. p. 44, l. 10.

3. P. H. p. 45 et S. K. 9 et ci-dessus p. 36.

4. *Karaṅkinī mudrā* śl. 77.

meil ou accompagnant la fatigue, la débilité[1], car cette détente prépare le repos du cœur et la quiétude mystique *(śānta)*.

Abhinavagupta aborde la question avec sa profondeur habituelle : « N'est un bonheur, en vérité, que ce qui s'absorbe dans l'énergie émergente, cette sphère de la sérénité propre à la grande félicité. (Le bonheur) n'a subi de limites que dans le mesure où l'on ignore cela »[2]. Les partisans du Tantrisme, et Abhinavagupta à leur suite, ont toujours fait une place importante à la jouissance, ce qui s'entend aisément puisque le Soi, fond du réel, leur apparaît comme conscience et béatitude denses et indivises *(cidānandaghana)*. Le Je, essence intime de la Conscience, étant félicité et contenant l'univers entier du fait que tout procède de sa liberté infinie ne saurait rien désirer d'autre que lui-même ; en sorte qu'il ne peut jouir de sa conscience sans jouir de sa propre félicité[3].

Le moindre plaisir est au fond un reflet de la félicité divine du Soi et la jouissance éprouvée quand on parvient à la fin désirée procède de la conscience de soi avec laquelle on a pris momentanément contact. L'être entier, apaisé et satisfait, se ramasse dans son bonheur au cours des jouissances profanes et ressent la plénitude *(pūrṇatā)*. Puis, si la jouissance s'approfondit et envahit toute la conscience, l'objet, cause du plaisir s'évanouit sous le flot montant de la félicité mystique (étape *amṛta*) et, par celle-ci, on se perd dans l'énergie même de la félicité[4].

Ainsi la jouissance telle que Abhinavagupta la définit devient la meilleure des voies d'accès vers l'intériorité : « Ce qu'on appelle béatitude suprême, sérénité, émerveillement, dit-il, n'est qu'une détermination de la conscience de soi dans laquelle on savoure de façon indivise la liberté fondamentale qu'on ne peut séparer de l'essence de la conscience[5]. »

Et Bhaṭṭanārāyaṇa s'écrie de son côté : « Quelle que soit la félicité examinée ici-bas et dans les trois mondes eux-mêmes, elle ne semble qu'une goutte de ce Dieu, Lui, océan de félicité auquel je rends hommage ! »[6].

1. Śl. 111 et 112.

2. A savoir que la béatitude la plus haute est le fondement de tout bonheur. *Yat yat kila sukhaṃ tat mahānandanirvṛtiparamadhāmni visargaśaktau anupraveśāt tathācetyamānatayā kiyadrūpatāṃ prāptam.* P. T. v. p. 69, l. 1.

3. Voir Abhinavabhāratī I, p. 293.

4. Il s'agit du sixième souffle *prāṇana*, réalité sans tache. Voir p. 180 et śl. 69.

5. *Saṃvedanarūpatānāntarīyatvena avasthitasya svātantryasyaiva rasanaikaghanatayā parāmarśaḥ paramānando nirvṛtiś camatkāra ucyate.* I. P. v. v. p. 179, l. 5 tome II. Voir aussi p. 177-178 à ce sujet.

6. *Trailokye'py atra yo yāvān ānandaḥ kaścid īkṣyate | Sa bindur yasya taṃ vande devam ānandasāgaram.* Stavacintāmaṇi śl. 61.

Cette glorification de la jouissance n'exclut pas néanmoins un renoncement radical car on n'accède à la félicité indifférenciée qu'en se détournant de toutes les jouissances particulières. Abandon ou dépossession doit être total.

Contraction de l'énergie dans le Soi universel

Sarvātmasaṃkoca[1]

Ce quatrième moyen, cher aux Vedântin, consiste en une contraction, à l'intérieur du Soi, de l'énergie et de toute l'extériorité à sa suite. Replié sur lui-même, prenant son repos dans le Cœur, le mystique délaisse ses multiples activités tandis que l'univers assume à ses yeux l'apparence d'une illusion.

Kṣemarāja explique cette contraction comme une intériorisation *(unmukhīkaraṇa)* produite par la rétraction progressive de l'énergie qui, dans la vie ordinaire, s'écoule spontanément par la voie des organes sensoriels, ainsi que le chante la Kaṭhopaniṣad : « Svayambhu a percé les ouvertures (du corps) vers l'extérieur... C'est pourquoi l'on voit vers l'extérieur, non vers soi. Un certain sage qui voulait l'immortalité a regardé au dedans de soi... »[2]. Et Kṣemarāja commente : « L'énergie qui s'était échappée par les sens se ramasse toute entière dans le cœur comme une tortue effrayée qui se retire à l'intérieur de sa carapace ». Puis il cite un vers : « Extrait et arraché (de l'extérieur), on s'implante dans l'éternel[3]. »

Cette contraction apparaît clairement lorsque, sous l'effet de la terreur ou de la stupéfaction, le souffle s'arrête soudain et l'on est comme muré en soi-même. Pour en expliquer la nature, Jayaratha, de son côté, recourt à une méditation que préconise notre Tantra : on y cherche à bien se convaincre que l'univers est aussi irréel qu'une jonglerie, une peinture, un mirage et que toute connaissance qui s'y rapporte est dénuée de cause et de support, et fallacieuse en conséquence[4].

1. Bien que le terme qui les désigne soit identique, la contraction *(saṃkoca)* ou intériorisation de la conscience universelle qui alterne de façon répétée avec son expansion au moment où Śiva et son énergie s'unissent, ne doit pas être confondue avec la contraction individuelle due à la diversité des corps lorsque la Conscience assume librement, au cours de sa théophanie, l'apparence d'une série de contractions de plus en plus limitées.

2. IV, I.

3. ... *prasṛtāyā api vā kūrmāṅgasaṃkocavat trāsasamaye hṛtpraveśavac ca sarvato nivartanaṃ | Tathoktaṃ « tadapoddhṛte nityoditasthitiḥ. »* P. H. sūtra 18 comm. p. 41, l. 6.

4. T. A. V p. 379, l. 13. Il y donne les śl. 102 et 99 de notre Tantra.

Épanouissement de l'énergie *Vyāpti*, pénétration universelle

Grâce à ce moyen que nos auteurs considèrent comme le meilleur des cinq, la Conscience cosmique envahit la conscience limitée. *Vyāpti*, fusion au Tout qui s'achève en un prodigieux pouvoir d'ubiquité spirituelle, n'est que l'énergie parvenue au terme de son épanouissement *(śaktivikāsa)*. Jayaratha définit cette *vyāpti* comme une « extase épanouie *(samādhi)* qui redéploie le cosmos après que le Soi, identifié au Tout, a fait l'objet d'une reconnaissance parfaite »[1]. On dispose alors souverainement du temps et de l'espace.

Pour illustrer *vyāpti-vikāsa*, ce même commentateur cite deux strophes de notre Āgama : le yogin, bien convaincu de son identité à Śiva, chante sa propre omniscience, son omnipotence et son ubiquité ; non content de découvrir son immanence au Tout, il se perçoit encore comme l'auteur de l'univers dont les ondes se différencient à partir de lui, le Bhairava[2].

L'univers se révèle à nouveau en sa nature véritable au regard extasié du *jñānin* lorsque celui-ci, sortant du *samādhi*-aux-yeux-clos de la phase contractée, ouvre ses sens en leur donnant pleine et libre expansion au cours de l'extase-aux-yeux-ouverts *(unmīla-nasamādhi)*. Il jouit alors de la *bhairavīmudrā*[3], attitude qui lui livre accès à la cosmicité : « Il contemple tout à l'intérieur de soi-même bien qu'il fixe les yeux à l'extérieur, sans cligner des paupières », attentif au seul instant fugitif où l'impression surgit[4].

Le Kakṣyāstotra célèbre ainsi cet état : « Ayant fixé par ta volonté, en même temps et de tous côtés, l'ensemble de tes énergies — vision et autres — dans le Centre *(madhya)* qu'il te faut appréhender comme foncièrement tien, alors tu te manifesteras comme l'Un, le fondement de l'univers, fermement fiché comme un pilier d'or »[5].

Un de nos versets, le plus mystérieux sans contredit, met en œuvre ces deux derniers moyens, contraction et épanouissement de l'énergie, qu'il désigne du nom de feu et de *viṣa* : « Que l'on

1. *Sārvātmyapratipattyā sarvākṣepakāriṇi vikāsasamādhau*. T. A. V. comm. au śl. 71, p. 379.

2. Śl. 109-110.

3. Voir sur cette *mudrā* les śloka 80, 88, 115, 122.

4. Mais ici nous abordons déjà la voie de Śiva et des explications seront données plus loin.

5. *Sarvāḥ śaktīḥ cetasā darśanādyāḥ sve sve vedye yaugapad yena viṣvak | Kṣiptvā madhye hāṭakastambhabhūtaḥ tiṣṭhan viśvādhāra eko 'vabhāsi* || Cité par Kṣemarāja P. H. p. 42. Sur *vyāpti*, voir T. A. III, p. 379, l. 4.

concentre la pensée, identifiée au plaisir éprouvé, au milieu du feu et du poison-omniprésence *(viṣa-vyāpti)*. Elle s'isole (alors) ou se remplit de souffle (et) l'on s'intègre à la félicité de l'amour »[1].

En expliquant ce verset nous verrons que feu et poison désignent respectivement le début et la fin de l'union sexuelle ; mais ils représentent aussi chez un grand yogin les deux mouvements de l'énergie qui concentre ou qui dilate l'univers : la conscience *(citi)*, après avoir résorbé l'univers en elle-même *(saṃkoca)*, le déploie à nouveau *(vikāsa)*. *Saṃkoca* est appelé *vahni* ou *agni*, feu, parce qu'il consume la dualité. Cette contraction de l'énergie subtile du souffle n'a lieu que si le flux des organes s'apaise et au moment où la *kuṇḍalinī* pénètre graduellement dans la voie du milieu en s'élevant grâce à la percée effectuée en *bhrū*[2]. *Viṣa* se présente comme l'épanouissement *(vikāsa)* de l'énergie, les organes repliés sur eux-mêmes à l'étape précédente commencent à se diriger vers l'extérieur et reprennent contact avec le monde au sortir du recueillement aux yeux clos *(nimīlanasamādhi)*. En ce premier instant d'ébranlement, bien qu'il ait les yeux grands ouverts, le yogin perçoit tout en lui-même comme son propre Soi et il ne s'en différencie pas ; attitude diamétralement opposée à celle de Svayambhū.

Lorsque la *kuṇḍalinī* atteint le *dvādaśānla* le plus élevé, *viṣa* ne désigne plus le poison qu'il est pour l'homme ordinaire mais *viṣa-vyāpti*, omnipénétration, parce que l'univers entier se trouve imprégné d'énergie divine pour celui qui s'intègre à lui.

Ainsi d'après notre śloka, le yogin doit concentrer sa pensée parfaitement unifiée dans le plaisir de l'amour, à l'intersection de feu et de *viṣa*, à savoir au Centre *(madhya)* qui forme leur essence commune, le point intermédiaire entre contraction et épanouissement. Ceux-ci n'ont en effet de sens véritable que si l'on réalise le troisième terme qui leur est sous-jacent, la Conscience immuable qui les anime et dans laquelle ils perdent leur caractère spécifique.

Cette pratique consiste en dernière analyse à égaliser la *kuṇḍalinī* inférieure *(adhas)* et la *kuṇḍalinī* dressée *(ūrdhva)*, en sorte que la plénitude jaillisse de l'harmonie totale qui en résulte *(samatā)*[3].

Retour a la pure énergie

Que l'énergie soit apaisée et détendue ou qu'elle soit portée au paroxysme de l'agitation ; qu'elle se reploie sur elle-même ou

1. Śl. 68.
2. P. H. comm. au sūtra 18, p. 43, l. 2. Sur *bhrūbheda*, percée du centre entre les sourcils, voir śl. 36.
3. Voir à ce sujet le commentaire et l'explication de ce śloka, p. 109. Nous traiterons dans un ouvrage en préparation des divers aspects de la Lovée.

qu'elle s'épanouisse en une riche effusion de soi, le résultat ne variera guère : les énergies particulières céderont la place à une seule qui faisant retour sur elle-même s'engloutira dans l'énergie infiniment subtile et vierge[1] au jaillissement intarissable. Et si l'on peut s'absorber dans cette pure énergie au point de s'identifier à elle, celle-ci deviendra « l'ouverture » vers Śiva-Bhairava[2]. On plonge d'abord en elle, on se laisse envahir par elle, puis on la domine et on l'utilise comme un moyen d'accès vers le Dieu.

Nous comprenons mieux maintenant qu'intensité, élargissement et approfondissement de la conscience rejoignent son retentissement *(vimarśa)* ou sa puissance de vibrer *(spanda)*. Ainsi touchée, la conscience s'éveille et réagit.

Parmi les diverses méthodes qui permettent d'atteindre un contact personnel avec l'énergie dépouillée de ses contingences, le Vijñānabhairava enseigne une pratique de résorption progressive : on immerge les catégories du corps ou celles de l'univers les unes dans les autres en allant des plus grossières aux plus subtiles jusqu'à ce qu'on parvienne à l'énergie en soi, la grande Déesse Bhairavī, qui se révèle alors[3]. Il suffit aussi de considérer un objet en faisant abstraction de son aspect, de son sens, de sa valeur, de l'ensemble de ses relations, en un mot, pour que subsiste seule la chose en soi, l'énergie une, envahissante et libre.

Ainsi le yogin qui s'est tenu au foyer de la concentration en se ramassant dans la voie de l'énergie parvient bientôt aux sources de l'énergie dont la plus éminente est l'*unmanā*, celle qui ouvre la voie vers Śiva en sevrant l'intellect de la notion de la dualité *(vikalpa)*. La montée de la Lovée nous fera pénétrer dans ce domaine obscur, sans matière et sans forme.

Ascension de la kuṇḍalinī et fonctionnement du souffle *(uccāra)* par la récitation de *AUM̐*

Examinons maintenant comment l'énergie du souffle redevient pure conscience *(saṃvid)* tandis que la conscience empirique *(citta)* retourne à son essence de conscience absolue *(citi)*.

L'ascension de la *kuṇḍalinī* qui relève de la voie de l'énergie synthétise les procédés divers décrits séparément dans les versets de notre Āgama, l'un s'attachant au souffle, un autre à l'articulation des sons, un troisième à un retour vers l'énergie, etc. ; car c'est une

1. *Umā*, la vierge est définie dans les Śivasūtra : *icchāśaktir umā kumārī*, I, 13.
2. Śl. 20.
3. Śl. 54.

seule et même énergie qui s'élève dans la voie médiane entraînant avec elle un affinement et une intériorisation progressive des souffles *(prāṇa)*, des sons et vibrations subtiles, des pures énergies *(kalā)*, des catégories de la réalité *(tattva)* et des pensées.

Ainsi le véritable *uccāra*, dont on trouve un exemple typique dans une concentration en douze étapes sur le *praṇava AUṀ*[1], désigne la montée du souffle introverti et apaisé sous forme d'énergie médiane *(madhyaśakti)* nommée aussi *haṃsa* ou *kuṇḍalinī* et qui se déploie en onze mouvements successifs de façon spontanée *(niṣkala)* sans impliquer le moindre effort de volonté[2].

Ces mouvements dont les premiers peuvent être localisés en un point déterminé du corps, s'étendent de *A*, premier phonème de la syllabe sacrée *AUM*, jusqu'à l'énergie très subtile *(samanā)*. Par delà on accède à l'énergie *unmanā*, très haut aspect de la Parole[3].

— 1 à 3 — Les trois premiers mouvements consistent en la récitation *(uccāra)* des trois phonèmes *A*, *U*, *M*[4].

— 4 — Au moment où ces derniers s'identifient les uns aux autres, apparaît le *bindu* ou *anusvāra*, résonance nasale transcrite avec un point sur *AUṀ* et qui symbolise l'énergie condensée de la parole. En lui les phonèmes reposent sous une forme indivise. Foyer intense de lumière, ce *bindu* devient à ce stade une activité qui agit par elle-même.

— 5 — La montée du souffle dans la voie du milieu *(suṣumnā)* part du cœur[5] (phonème *A*), accède à la gorge *(U)*, puis au palais *(M)*; elle perce ensuite le centre des sourcils *(bhrūmadhya)* = *(bindu)*. Ce *bindu* atteignant le milieu du front *(lalāṭa)* prend fin et la cinquième étape dénommée demi-lune *(ardhacandra)*[6] lui succède.

— 6 — Dès que le yogin fait de la *suṣumnā* sa demeure permanente, il jouit de *nirodhikā*, l'énergie qui ' obstrue ', ainsi appelée parce que, nous dit-on, les dieux et les yogin ordinaires sont incapables de dépasser cette limite[7]. Mais si, à l'aide d'une initiation

1. Svacchandatantra IV śl. 254 sqq. et śl. 432, tome II, p. 159. Ces douze étapes correspondent aux six vacuités qui dénouent les liens de l'esclavage que nous verrons dans les pages qui suivent.

2. Comm. p. 159.

3. Śl. 256.

4. Śl. 254-255.

5. Mais le commentaire du V. B. śl. 42, p. 36 donne : *A*, *nābhi*, *U*, cœur, *bindu*, *bhrūmadhya*.

6. Le *bindu* est le point sur le demi-cercle de l'*anunāsika* ˘ dont le demi-cercle (*ardhacandra*, demi-lune) indique le son nasal final de *AUṀ*. Voir Svacch. śl. 258, 260 et comm. p. 165, l. 1.

7. Svacch. comm. p. 163, l. 11.

spéciale, on réussit à surmonter cette étape difficile, on obtient *nāda*.

— 7 — *Nāda*, résonance intérieure purement mystique, s'étend du front au sommet de la tête et se répand par le conduit central. Elle correspond au son spontané ' *anāhata* ', non issu de percussion que le commentateur du Tantrāloka[1] définit de la manière suivante : produite par le mouvement du souffle, la résonance *anāhata* est inarticulée, car aucun agent n'est requis pour l'émettre. Rien ne peut donc faire échec à sa production. On la nomme *nāda* et elle pénètre tous les autres sons. Jamais elle ne se couche ; c'est pourquoi on la désigne par le terme *anāhata*.

— 8 — Au-delà du nāda se trouve *nādānta*, textuellement ' fin de la résonance ', d'une extrême subtilité *(susūkṣmadhvani)* et qui réside en *brahmarandhra*. Dans sa glose au Vijñānabhairava, Kṣemarāja l'explique par *śabdavyāpti*[2], omniprésence du Son.

— 9 — *Śakti*, énergie en soi. A la phase suivante de l'énergie, *kuṇḍalinī* parvient grâce à l'illumination *(vijñāna)* jusqu'au *brahmarandhra* et on la nomme *ūrdhvakuṇḍalinī*[3]. Cette phase révèle selon Kṣemarāja l'omnipénétration propre à la sensation *(sparśavyāpti)* qui se traduit par une jouissance dans l'apaisement.

— 10 — Ayant quitté cette étape, on accède à l'énergie omnipénétrante *(vyāpinī)* qui remplit le cosmos et qui correspond au grand vide[4]. Kṣemarāja précise que les limites corporelles tombent et que le yogin jouit de *vyomavyāpti*[5].

— 11 — Puis les bornes spatiales et temporelles une fois franchies et l'objectivité disparue, on s'élève jusqu'à l'énergie d'illumination, *samanā* qui réalise la parfaite fusion de toutes les phases précédentes[6]. Le yogin y baigne dans l'égal *(sama)* et possède désormais un habitus impassible.

Telle est la poussée intérieure du cygne *(haṃsoccāra)*[7], autre forme du souffle du milieu ou de la *kuṇḍalinī*.

— 12 — Cette montée qui relève de la suprême modalité *(parabhāva)* s'achève en une énergie ultime, *paramāśakti*, l'*unmanā*[8]

1. V, śl. 132, p. 444. Cf. VI śl. 216 et śl. 259.
2. *Vyāpti* est intraduisible ici comme partout ailleurs. Voir p. 5. Sur ces énergies phonématiques, nous renvoyons à cette page de Kṣemarāja.
3. Svacch. śl. 261.
4. Svacch. śl. 384-385.
5. Il pénètre partout comme le Vide éthéré. V. B. p. 5 comm. de Kṣemarāja.
6. Svacch. comm. p. 166. Cf. V. B. p. 5.
7. Sur *haṃsa*, voir explication à notre comm. du śl. 155 *bis*.
8. Śivopādhyāya situe l'énergie dans la peau *(tvāk)*, *vyāpinī* en *śikhāmūla*, à la base de la touffe de cheveux au sommet du crâne, *samanā* au milieu de cette touffe et *unmanā* à la cime, symbole du *dvādaśānta* hors du corps, à quatre largeurs de doigts au-dessus du cerveau.

' au-delà de toute cogitation mentale ' qui transcende les onze mouvements précédents et que rien ne dépasse.

Si, parvenu à la phase de l'énergie impassible et égale *(samanā)*, le yogin dirige à nouveau son regard vers l'univers, il dispose souverainement de pouvoirs surnaturels variés : s'identifiant au vide propre à l'énergie omnipénétrante *(vyāpinī)*, il devient par son intermédiaire omniprésent comme elle. Ou encore, s'il se concentre sur le vide relatif à *samanā*, il participe à l'omniscience de celle-ci[1]. S'il médite sur le toucher *(saṃsparśa)*, à savoir la félicité au stade de l'énergie, il devient cause de l'univers[2].

Mais si le yogin, dans sa volonté inlassée de transcender tout pour atteindre Paramaśiva, se désintéresse de ces facultés supérieures et repousse le monde objectif, alors, à l'aide de l'énergie homogène *(samanā)*, il s'élance au-delà des six cheminements du devenir *(adhvan)*, au-delà même des onze phases précédentes et, secouant les derniers liens et imperfections, libéré des conditions mentales[3], il s'engloutit dans l'énergie *unmanā* et s'abîme dans le vide absolu *(śūnyātiśūnya)* où il recouvre la pure existence sans manière d'être *(sattāmātra)*[4].

Unmanā qui est rejet définitif et complet de toute agitation mentale[5] se confond avec la libre énergie *(svātantryaśakti)*. Étape ultime dans la voie du retour vers Śiva, elle forme la prise de conscience de soi *(svātmavimarśa)* qui, infinie et parfaitement harmonieuse, hausse le yogin à la divinité en lui permettant de s'identifier à l'inconcevable Paramaśiva[6].

Voie de Śiva *(Śāmbhavopāya)* et absorption dans la vacuité

Cette voie du plan suprême *(para)* qui est celle de la pure volonté en son premier ébranlement *(icchāśakti)*[7] prend son départ à un stade avancé de la vie spirituelle et laisse loin derrière elle la concentration avec support ainsi que la puissance évocatrice et intense de l'imagination *(bhāvanā)*. Ne la parcourt à grands pas que le roi des yogin *(yogīndra)* dont la pensée stable et bien apaisée

1. Svacch. śl. 271 et 276.
2. Svacch. śl. 275. Voir les autres pouvoirs qu'on acquiert en se concentrant sur *nāda*, *bindu*, etc.
3. *Samanā* peut s'acquérir par la méditation *(manana)* mais *unmanā* n'a rien de commun avec une activité que connoterait la racine *man-*.
4. Svacch. śl. 388 sqq. et p. 245.
5. Elle est *nirvikalpa*, comm. śl. 387.
6. Idem, śl. 268 p. 171.
7. Et *prathamā tuṭi*, voir à ce sujet Introd., p. 61 et śl. 96.

ne s'attache à rien, pas même à Śiva conçu comme un objet de contemplation[1]. Il est en effet tellement épris d'unité et d'absolu que, dans son élan spontané et fougueux vers l'unique Śiva, il écarte brutalement doutes, alternatives et jusqu'à toute appréhension distincte.

Contrairement à ce qui se passe dans la voie de l'énergie, l'intuition qui illumine les profondeurs du Soi ne requiert aucun effort pour s'affermir et le *jñānin*, ayant atteint Bhairava en sa transcendance, devient d'emblée un ' libéré durant la vie '[2].

La compénétration parfaite *(samāveśa)* du Soi du yogin et du Soi cosmique (Śiva) est plus profonde et plus totale que l'absorption *(laya)* dans l'objet ou dans l'énergie des voies précédentes. La favorisent l'immobilité prolongée du corps et du regard, le silence, la contemplation de l'immensité spatiale ainsi que toute circonstance où les limites de la personnalité s'effacent : absence de soucis, de désir et de connaissance ; tout ce qui se rapporte, en un mot, à Śiva indifférencié *(niṣkala)* et privé d'attribut ou de qualité.

Comme la pensée empirique d'un tel *jñānin* se dissout entièrement et à jamais, sa condition s'appelle *cittapralaya* et lorsque la conscience limitée se dissipe avec tous les résidus *(āśaya)* dormant au fond de l'inconscience, l'univers s'absorbe dans la plénitude de la Subjectivité infinie, laquelle ne comporte plus l'ombre d'une différenciation entre sujet et objet[3].

Dans le but de saisir le flot divin, la voie de l'énergie utilise, nous l'avons vu, deux moyens : excitation extrême de la force vitale *(vīrya)* et détente apaisée. Dans la voie de Śiva, par contre, ces moyens feront place respectivement à un acte intense d'extase *(udyama)* et à une vacuité totale et spontanée *(śūnyatā)* chez le héros qui a le courage de tout abandonner, même son moi, pour saisir l'occasion sans plus jamais la laisser fuir.

Sa pensée *(manas)* s'engloutit dans le vide du cœur ou dans celui du *brahmarandhra* et toutes les fluctuations s'apaisent. Ensuite, il doit prendre conscience de cette vacuité pour que jaillisse l'intuition indifférenciée *(nirvikalpa)* à l'instant où l'acte d'extase le précipite dans la Réalité absolue, Bhairava. C'est alors qu'il s'installe définitivement dans le domaine du milieu *(madhyamapada)* qui n'est autre que sa propre essence à jamais reconquise. Telles sont les phases quasi simultanées de la voie de Śiva que nous allons étudier maintenant.

1. Nous traiterons ce point important avec textes à l'appui dans notre introduction aux Śivasūtra.

2. *Jīvanmukta*, śl. 142.

3. C'est dans la voie de Śiva également qu'on réalise les trois aspects de Bhairava précédemment décrits. Voir p. 12.

Apophatisme de la voie de Śiva

La *śūnyatā*

La voie de l'énergie implique une préparation positive : les stimulants y jouent un rôle défini et permettent aux énergies intensifiées de graviter vers l'unité. L'énergie est donc indispensable pour atteindre Śiva.

Mais le grand mystique dont nous allons nous occuper n'utilise jamais sa propre énergie ni ne s'élève de degré en degré par l'intermédiaire de paliers ou de catégories *(tattva)*, il se laisse emporter par la seule voie qui maintenant lui convienne, la voie négative de *śambhava*, en repoussant le dédoublement qui projette toute la phénoménalité *(vikalpa)*. Il ne fait appel qu'à la seule vacuité sans laquelle ne peut jaillir ni régner l'intuition globale indéterminée *(nirvikalpa)*.

La vacuité de nos auteurs présente certains rapports avec la vacuité *(śūnyatā)* des Mādhyamika. Ceux-ci soutiennent que tous les phénomènes *(dharma)* sont vides du fait qu'ils dépendent les uns des autres *(svabhāva śūnyatā)*, et par conséquent, tous semblables *(sama)* de nature car également privés d'essence *(svabhāva)*. Tout ici-bas est donc vide à l'image d'une magie, d'un mirage, d'un nuage inconsistant, d'une bulle d'eau, du reflet dans un miroir, d'un écho, d'un rêve, d'une ville de *Gandharva*, etc.[1]. Ces Bouddhistes cherchent à se convaincre du vide universel afin de s'apaiser. L'absolu lui-même est considéré comme vide en ce sens qu'il est libre de dualité et de pensée discursive *(vikalpa)*. Que cette dernière disparaisse et l'intuition de l'absolu surgira. La vacuité constitue ainsi la méthode par excellence qui délivre la Réalité de ses limitations adventices.

Nous trouvons dans notre Tantra et chez les partisans du système Trika les mêmes développements sur l'irréalité des choses, la même méthode d'épuration par le vide. D'autre part, rien en Bhairava-*niṣkala* (transcendant) n'est sous mode humain ou fini ; celui-ci ne peut donc être appréhendé par la pensée. Pourtant l'apophatisme de nos auteurs ne débouche pas sur le vide conçu à

1. Samādhirāja sūtra chap. VII. śl 32 et IX śl. 10 et suivants, Gilgit manuscripts, vol. II. Nous avons choisi ces *sūtra* parce qu'ils furent retrouvés au Kashmīr ; il est donc probable que les partisans du Trika et des Āgama — et spécialement du Vijñānabhairava et du Svacchanda — les aient connus.

la manière d'un néant[1] mais sur l'absolu ineffable qui est la plénitude. Reprochant aux Mādhyamika de refuser à la conscience tout caractère propre et de la considérer, elle aussi, comme irréelle parce que relative, ils soutiennent la Réalité première de la Conscience absolue dont ils font « le réceptacle du grand Vide »[2]. « La vacuité, nous dit Abhinavagupta, est la Conscience qui, réfléchissant sur elle-même, se perçoit comme distincte de toute l'objectivité en se disant : 'je ne suis pas cela *(neti, neti)*'. Tel est l'état le plus élevé auquel accèdent les yogin »[3].

La vacuité se ramène en dernière analyse à la Conscience en tant qu'Acte pur *(spanda)*, énergie générique prise en sa source indifférenciée et foncièrement libre *(svātantryaśakti)*. Dans sa glose au passage cité d'Abhinavagupta, Jayaratha identifie la vacuité à l'état du milieu ou centre *(madhyamapada)* que, pour cette raison, nous avons traduit par ' vide interstitiel ' : « C'est lui qu'on nomme vacuité et lieu de repos *(viśrāntisthāna)*. »

Entre la Conscience absolue (Paramaśiva) et la conscience relative et imparfaite, au départ aussi bien qu'à l'arrivée, se situe un hiatus indéfinissable *(śūnyātiśūnya)*, cet abîme sans lequel l'absolu ne pourrait en y fulgurant se manifester comme différencié et limité[4].

Si nous abordons maintenant la vacuité du seul point de vue de la pratique, le dynamisme d'anéantissement doit s'étendre à toute l'objectivité. Le but du mystique étant, nous l'avons vu, de jouir de l'intuition globale de la réalité en perçant l'écran des structures obscurcissantes, il lui faut répudier tout le différencié — l'univers et le moi — pour ne conserver que la conscience indifférenciée :

1. Les Mādhyamika non plus d'ailleurs. Kṣemarāja (S. n. p. 27 comm. à kār. 12) cite une strophe de Nāgārjuna à cet effet :
« *Sarvālambanadharmaiś ca sarvatattvair aśeṣataḥ* /
sarvakleśāśayaiḥ śūnyaṃ na śūnyaṃ paramārthataḥ //. La vacuité (est considérée comme telle) parce qu'elle est vide de tout substrat, de toute catégorie, et des sédiments des passions impures, mais dans l'ordre de la réalité absolue, il n'y a pas de vide ».

2. V. B. śl. 149. Également Kṣemarāja op. cit., p. 27, l. 19 en réponse à Nāgārjuna : *satyam, yadi cidānandaghanā svatantrā pāramārthikī bhittibhūtā bhūr abhyupeyate.* Il cite alors le V. B. śl. 14 où l'énergie divine « échappe aux exigences de temps et de lieu » elle forme, dit-il, en tant que vide, le substrat ultime.

3. *Tad eva śūnyarūpatvaṃ saṃvidaḥ parigīyate / Neti neti vimarśena yoginām sā parā daśā* // Et Jayaratha fait de cette condition ' *śūnyātiśūnya*. T. A. VI śl. 10. Voir le comm. pp. 8-10 qui chante le vide. Cf. Svacch. IV śl. 291 sur le vide. De même Henri Suso « Dieu est néant, tout ce qui lui est attribué est faux et la négation en est vraie. C'est pourquoi on pourrait le nommer un néant éternel. » Livret de la vérité, ch. I. « L'esprit est ravi au-dessus de son pouvoir naturel dans la nudité de ce néant qui est vide des modes de toutes les créatures ». Vie, ch. LII.

4. Il faut que le Tout plénier se fissure pour que la multiplicité apparaisse. Se reporter au passage cité plus haut du P. H. p. 14.

« considéré comme séparé de la Conscience absolue *(cit)*, le monde n'est rien », nous enseigne le Pratyabhijñāhṛdaya[1].

Pour se convaincre de l'inanité[2] de l'univers différencié, le Vijñānabhairava propose de l'imaginer comme une fantasmagorie, un rêve, un tourbillon, un reflet dans l'intellect, un mirage, en un mot comme l'œuvre d'un magicien qui par son pouvoir d'illusion *(māyāśakti)* tient l'homme sous son sortilège en lui représentant l'universel Bhairava comme un univers composite *(sakala)* dont l'homme lui aussi n'est qu'une parcelle séparée, tandis qu'en fait la Réalité forme un Tout, bloc de conscience et de félicité dans lequel Śiva, l'univers et le Soi ne sont nullement scindés[3].

Cette tâche offre d'innombrables difficultés parce que l'activité vacuitante s'oppose à l'opération naturelle de la pensée qui cherche sans arrêt à remplir le vide de l'existence par l'action, par l'acquisition de biens temporels ou spirituels, par la méditation ou autres pratiques qui prétendent faire progresser sur la voie du salut.

Si l'on accueille le vide de façon totale et qu'on s'y absorbe complètement, inquiétude et soucis prendront fin et l'on jouira de la tranquillité. Mais il ne suffit pas de se convaincre du vide universel, il faut le reconnaître dans son corps, dans son souffle, dans sa pensée et jusque dans le vide lui-même. L'homme confond en effet son moi véritable avec ces quatre facteurs contingents ; il lui faut donc le discriminer de sa connexion avec ses appartenances[4].

Afin de faire échec à la croyance qui fait dire du corps : c'est moi, le yogin s'efforce de briser la solidarité qui le retient à ce corps en le considérant comme vide, privé de force, de substance, de support externe ou interne, ou encore, en l'imaginant consumé par les

1. *Nanu jagad api cito bhinnaṃ naiva kiṃcit.* P. H. p. 3, l. 5 sūtra I.

2. Pourtant ce monde n'est pas une illusion au sens où l'entendent les partisans de Śankara : S'il se reflète dans la Conscience divine (aspect *pratibimba* de la voie de Śiva), il est néanmoins réel *(satyarūpa)* en tant que forme de Śiva, lequel est inséparable par essence de ses énergies. Le monde et ses aspects divers ne sont que les manifestations de la Conscience de Śiva qui demeure toujours présente en eux, la forme supérieure constituant le fondement de la forme inférieure qu'elle anime. (Voir S. D. comm. d'Utpaladeva II śl. 79, p. 88).

3. Notons que si, dans la voie inférieure, on cherche à se pénétrer de la vacuité des choses, par contre dans la voie supérieure, c'est la réalité intense de la vie spirituelle qui exclut immédiatement toute autre réalité et manifeste un univers indicible, dépouillé de ses voiles, dans sa vacuité ou sa plénitude lumineuse.

4. Voir I. P. v. I, 6, 5, p. 251 sur ces diverses étapes de « l'ascension spirituelle des yogin. » En vue de tracer un bref panorama de la vacuité à tous les échelons de la vie mystique, nous ne pouvons éviter, durant les paragraphes suivants, de revenir aux pratiques des voies inférieures et intermédiaires qui se trouvent liées elles aussi au vide mais à un moindre degré.

flammes ou répandu en tous lieux. Selon la voie parcourue nous verrons que, pour le mieux oublier, tantôt il l'immobilise durant une méditation prolongée, tantôt il suspend ses fonctions organiques[1] (voie inférieure). Mais il lui arrive (voie de l'énergie) de se détacher spontanément de lui dans des circonstances spéciales, au moment du danger[2] ou s'il revit par exemple en souvenir dans le passé.

Puis le yogin s'attaque à l'illusion qui identifie le Soi au souffle vital *(prāṇa)* en abolissant le fonctionnement habituel des souffles inspiré et expiré qu'il fait fusionner en un seul, tandis que le souffle apaisé prend la voie du milieu, celle du vide sans mesure[3].

Mais, erreur plus profonde, l'homme se croit aussi identique à sa pensée *(buddhi)*, une pensée alourdie de constructions mentales et d'entraves impures, qui lui fait dire : je suis malheureux, etc. La conscience ne peut appréhender l'éclair jaillissant de la vérité ni répondre immédiatement au premier ébranlement des impressions ou des incitations subtiles de la Réalité si elle ne recouvre son acuité, sa souplesse et sa finesse native. Pour ce faire, il lui faut s'absorber dans la vacuité et se libérer des expériences accumulées qui imposent à la Réalité des cuirasses rigides et artificielles.

La plupart des concentrations décrites par notre tantra s'efforcent d'anéantir la dualité mentale responsable des structures. Le vide porte donc sur le choix, l'alternative, le doute, les imaginations, les synthèses et les analyses ainsi que sur l'objet de la méditation — fût-il Śiva lui-même — et jusqu'au désir d'accéder à Śiva, puisque ce désir projette l'homme irrémédiablement vers l'avenir. Le dynamisme épurateur s'étend encore aux procédés utilisés sans excepter la concentration qui sert à faire le vide.

La tâche du yogin n'est pas pour autant achevée : il lui reste à surmonter la vacuité qui assume des aspects variés[4]. Elle se présente d'abord sur le plan ordinaire comme une sphère obscure où viennent se résorber les choses différenciées[5]. Mais si elle ne comporte aucun facteur sensible ou mental, pourtant des sédiments

1. Voir śl. 44, 78, 79, 82, 104, 107, 119.
2. Śl. 118.
3. Śl. 26.
4. I. P. v. III. I. 8 vol. II, p. 204-5 : *Suṣupte pralaye ' na ' ity abhāvasamādhau ca tāvacchūnyam ākāśakalpamanātmarūpaṃ vedyabhāvocitam aham ity ātmatvena vīkṣyate.* Dans le sommeil profond, l'évanouissement et l'extase portant sur la non-existence qui pousse à dire ' non ', le vide pareil à l'éther — et donc objectif par nature — est pris pour le Soi.
5. Sommeil profond et évanouissement.

et tendances inconscients y demeurent encore qui rivent l'homme au passé et que la *bhāvanā* a pour but de réduire[1].

Sur le plan proprement mystique, le vide est un obstacle redoutable que rencontre un yogin qui n'a pas entièrement rompu avec la dualité. Seule une très grande vigilance serait apte à surmonter les états de vide et d'inconscience, mais justement tout contrôle disparaît dès qu'on aborde le vide.

Au début de la pratique, on sombre dans le vide chaque fois que l'objet l'emporte sur le sujet, surtout au moment où l'adepte franchit l'intervalle qui sépare une étape de la suivante, du corps au souffle, du souffle au corps subtil, etc.

Il arrive aussi que le yogin prenne pour le Soi un vide fait d'extases inconscientes auquel il s'attache[2]. Abhinavagupta condamne cette vacuité « qui ressortit, dit-il, à une forme limitée de la conscience universelle, tout comme l'absence d'un vase (n'est nullement un espace illimité) mais une portion d'espace vide et limitée »[3].

Au sommet de la vie spirituelle, un vide plus subtil guette le *jñānin* en *bhairavīmudrā*, à l'instant où s'égalisent intériorité et extériorité, et au passage de Śiva à Paramaśiva.

Pour échapper au vide inconscient et stérile *(jaḍāvasthā)* ou pour entrer en pleine conscience dans le vide apaisé du *nirvikalpa*, le Vijñānabhairavatantra insiste, dès les premiers versets concernant la pratique (24-29), sur des exercices de souffle qui ont pour fin de remplir la personne physique et morale d'une énergie intense et vibrante ; c'est grâce à celle-ci qu'on sortira à volonté des états de vacuité et qu'on atteindra Bhairava.

Les sept vacuités et l'anéantissement progressif

A côté des vacuités que nous venons de caractériser et dont certaines relèvent de degrés supérieurs de la vie mystique mais que des auteurs postérieurs comme Abhinavagupta et Kṣemarāja signalent comme pleines d'écueil pour qui ne peut ou ne veut les surmonter, il existe d'autres vacuités que prônent les anciens Tantra, dont notre Vijñānabhairava[4]. Elles appartiennent au

1. *Śūnyabhūmir api cittasaṃskāravatyeva*. P. H. comm. au sūtra 6, p. 13.

2. Le *śūnyabrahman*. Voir I. P. v. I. VI. 5 vol. I p. 252 l. 5. Cf. S. n. comm. à la kār. 12-13, p. 27-28. Kṣemarāja précise de quelle manière il faut concevoir cette vacuité indéfinissable et ce qui la différencie du simple néant.

3. *Saṃkocamātrarūpaṃ śūnyaṃ bhūtalaṃ yathā ghaṭābhavaḥ*. I. P. v. I. IV. 5. Fin.

4. Le Svacchanda également. Ces vacuités sur la voie du retour sont le pendant de la vacuité absolue *(śūnyātiśūnya)* du Maître de l'univers *(pati)* dans laquelle fulgure Paramaśiva au moment de se manifester. Voir ci-dessus, p. 14-15.

yogin qui s'enfonce de couches en couches de conscience toujours plus intimes à travers le vide interstitiel *(madhya)* : « Toutes les fois, écrit Kṣemarāja, qu'une forme (de conscience) tournée vers l'extérieur s'apaise dans une essence qui lui est plus intérieure *(svarūpa)*, alors fulgure instantanément l'illustre Conscience du Quatrième (état) »[1].

C'est ce que notre système désigne par l'expression *mahāvyāpti*, la grande Fusion ou intégration dans laquelle l'externe se résorbe dans l'interne à des niveaux de plus en plus profonds.

L'originalité du Vijñānabhairava est précisément de concevoir l'énergie comme un dynamisme destructeur qui absorbe peu à peu en elle-même ce qu'elle avait engendré.

Le Svacchanda tantra[2] énumère sept vacuités superposées qui se creusent à mesure que les obstacles s'effondrent. L'homme vit en effet à la surface de soi et des choses, dans la zone superficielle de la dispersion nommée *vyutthāna* par les philosophes indiens ; mais que celle-ci se fissure *(madhya)* et il entreverra le calme régnant dans la couche sous-jacente. S'il arrive à y prendre pied, il percevra l'inanité de la vie superficielle menée par lui jusque-là ; et les fondements de cette vie s'écrouleront d'eux-mêmes. Cette première vacuité ou vide du haut *(ūrdhva)* propre à l'étape *nādānta*[3] met fin à la servitude toute entière. Si à nouveau une faille se produit, il atteindra une nappe plus secrète de la vie spirituelle, le vide du bas *(adhaḥśūnya)*, du sanctuaire du cœur où l'expansion phénoménale n'est plus saisie qu'en sa source jaillissante *(ullasitaprapañca)*. Il y jouit d'une paix et d'une béatitude plus grandes encore que dans la vacuité précédente tandis que les différenciations de cette dernière s'estompent. Puis il aborde le vide intermédiaire *(madhyaśūnya)* dans lequel le monde objectif *(prameya)* disparaît à mesure que s'élève progressivement la lovée à travers les étapes de son ascension.

Au-delà de ce vide, le yogin se glisse de faille en faille successivement dans le grand vide cosmique *(mahāśūnya)* qui appartient à l'énergie omnipénétrante *(vyāpinī)*, puis dans le vide de l'équanimité *(samanā)* qui transcende espace et temps et, de là, il s'abîme dans le vide propre à l'énergie supramentale *(unmanā)* où règne la parfaite liberté. C'est en ce vide et par lui que la réalité suprême se met à vibrer[4].

1. *Yadā yadā bahirmukhaṃ rūpaṃ svarūpe viśrāmyati tadā tadā... iyaṃ turīyā saṃvidbhaṭṭārikā...akramam eva sphurantī sthitā.* P. H. comm. sū. 8, p. 20, l. 1.

2. IV. comm. au śl. 292-293 et śl. 294.

3. A ce sujet, voir Introd., p. 50.

4. Op. cit. śl. 290. — *caturthaṃ vyāpinīśūnyaṃ samanāyāṃ ca pañcamam | unmanāyāṃ tathā ṣaṣṭhaṃ ṣaḍ ete sāmayāḥ sthitāḥ ||* et Kṣemarāja commente : *unmanāyā api paratattvāpekṣayā kiṃciccalatvam asti.*

Unmanā, comme on l'a vu, est l'énergie la plus haute de la Conscience, celle qui ouvre la voie vers Śiva ; mais elle doit pourtant s'effacer devant la septième des vacuités : « Abandonnant ces six vacuités, que le yogin s'absorbe dans la septième, d'une extrême subtilité et qui ne comporte aucun état *(avasthā)* »[1]. D'elle on ne peut rien dire ; on lui donne comme équivalent : *aśūnya*, non-vide ou plénitude[2], Paramaśiva, absolu ineffable, pure existence *(sattāmātra)*, Lumière de la conscience indifférenciée *(prakāśa)*, Paix suréminente.

Voie brève et instantanée du *nirvikalpa*
Acte d'extase *(udyama)*

Progressant ainsi de vacuité en vacuité, on renonce aux couches superficielles et objectives du moi afin de parvenir au vrai Centre *(madhya)* et lorsqu'on s'empare de l'intuition du Soi *(avikalpa)*, on s'absorbe dans la contemplation de sa propre nature de Sujet conscient que ne pollue plus l'identification erronée avec le corps, la vie, l'intellect et le vide[3].

Tous les moyens que nous avons étudiés convergent donc vers cette intuition indifférenciée *(nirvikalpa)* et se ramènent en définitive à ce seul moyen indispensable et suffisant. Si nos auteurs décrivent tant d'autres moyens, c'est pour que chacun puisse obtenir la délivrance en choisissant celui qu'il préfère[4].

On a vu comment on atteint le *nirvikalpa* dans la voie intermédiaire en mettant à profit une énergie tendue à son maximum au cours de circonstances exceptionnelles. Mais ici, dans la voie de Śiva, c'est d'une autre manière qu'on pénètre en soi-même ; nous venons d'exposer la première des conditions, la vacuité dans laquelle vit le *yogīndra*, il nous reste à donner quelques précisions sur le facteur principal, l'acte catalyseur qui fait basculer tout à coup dans les profondeurs du cœur.

Udyama, ce pur acte pris en son ébranlement initial *(prathamātuṭi)*, bloqué sur le moment présent et où le temps s'arrête soudain,

1. *Ṣaṭ śūnyāni parityajya saptame tu layaṃ kuru* // 291 *tacchūnyaṃ tu paraṃ sūkṣmaṃ sarvāvasthāvivarjitam* / Kṣemarāja identifie ici *unmanā* à l'énergie de Śiva qui est « l'ouverture vers lui » comme le célèbre la strophe 20 de notre Tantra.

2. *Aśūnyaṃ śūnyam ity uktaṃ śūnyaṃ cābhāva ucyate* // 292. *Abhāvaḥ sa samuddiṣṭo yatra bhāvāḥ kṣayaṃ gatāḥ* / 293. Voir le comm. p. 188, l. 12.

3. *Avikalpaparāmarśena dehādyakaluṣasvacitpramātṛtānibhālanapravaṇaḥ.* P. H. comm. au sūtra 18, p. 39, l. 13 et p. 40, l. 4.

4. *Bahuṣu hi pradarśiteṣu kaścit kenacit pravekṣyati.* id. p. 41, l. 4.

constitue à lui seul la voie brève de Śiva, celle de l'intuition mystique, alors que ce ' héros parmi les yogin ' réside dans son acte et nulle part ailleurs, n'est plus que cet acte même.

Comme les ṣufi et tous les véritables mystiques, les partisans du Trika prônent la voie la plus brève en faisant de l'instant-choc où l'acte s'ébranle et fulgure, la base même de leur méthode. On y retrouve le *satori* du Zen, ce regard intuitif instantané qui perce la nature des choses et qu'un brusque renversement des habitudes accompagne. C'est que, ici et là, il ne s'agit pas d'une mystique de l'évolution dans la durée mais d'une mystique de la soudaine révolution qui annule le temps, dès qu'elle touche à l'avènement premier et nouveau, *udaya*.

Pourtant on ne peut comprendre la portée réelle de l'instant d'illumination sans quelques mots d'explication sur la conception du temps chez nos philosophes, conception qui a ses origines chez leurs devanciers, les Bouddhistes Sautrāntika-Yogācāra, partisans de l'existence du seul instant[1]. La réalité n'est qu'efficience et ne sont efficientes que les choses instantanées. Le temps apparemment continu est un temps factice qu'engendre notre activité pour les besoins de la vie pratique. Le système Trika, de son côté, n'admet pas de substance qui soutienne les phénomènes et rejette non moins énergiquement un temps conçu comme une entité réelle et homogène qui, sous-jacent aux instants, les relierait entre eux. Puisqu'aucun temps n'unit substantiellement les instants, le yogin pourra les disjoindre et pénétrer dans le vide interstitiel *(madhya)* libérateur qui sépare deux instants successifs.

Si le temps n'est en dernière analyse pour nos philosophes que la vibration ou le mouvement intérieur de la conscience, deux attitudes à son égard s'avèrent possibles : ou bien rester l'esclave d'un temps procédant d'une activité limitée et relâchée dans laquelle l'ardeur s'émousse, ou devenir le maître d'un temps qu'on crée ou détruit à son gré en résidant au cœur même de la force créatrice consciente, en son acte indivis ou vibration subtile et fervente — dans l'instant[2].

Il n'en va pas autrement dans la vie psychique ordinaire. Tout acte de connaissance, d'après Abhinavagupta, implique deux phases successives : la première, éminemment fugitive et insoupçonnée du grand nombre, consiste en une préperception *(prāthamikālocana)*, contact immédiat avec la chose à peine entrevue, surprise au premier instant de son jaillissement, alors que l'on obéit au simple désir de voir ou d'entendre, l'acte de perception commençant tout

1. A ce sujet, voir *Instant et Cause*, par Lilian Silburn. Paris, 1955, pp. 275-400.
2. Abhinavagupta définit l'instant comme la durée d'un acte de conscience. T. S. 60.

juste à vibrer. Ainsi au début de la perception, nous avons une impression intense qui se montre d'autant plus vive et frappante que la pensée, entièrement appuyée sur elle-même, reste dissoute dans le Je absolu et illimité. La seconde, au contraire, n'est que la mise en relation propre à la perception[1] : la pensée, alertée, construit l'objet particulier dans l'espace et dans le temps en l'opposant, d'une part, au sujet et, de l'autre, aux objets dont elle le distingue clairement[2].

De même quant à l'activité : lors de l'ébranlement initial *(prathamā tuṭi)* de la volonté, on se tient dans l'initiative de l'acte[3], dans l'intention nue ; mais il faut un *yogīndra* pour s'emparer de l'ébranlement de l'énergie et pour vivre l'acte en sa source, pur acte non-achevé avant qu'il ne devienne, au moment suivant, désir déterminé et exprimable.

La prise de conscience de l'instant encore immergé dans la Réalité totale — le seul instant susceptible de déboucher sur l'illumination — nous apparaît comme un commencement absolu et gratuit, acte plein d'ardeur, liberté sans égale. L'homme ordinaire ne peut s'arrêter à cet instant car, sous l'élan de son désir, il se projette sans tarder à l'instant suivant, celui de la construction d'un univers factice bien limité que régit la dualité du sujet et de l'objet.

Abhinavagupta nomme cette révolution qui brise la continuité temporelle ' rupture des deux modalités du temps '[4] — le passé et l'avenir —. « C'est en cet instant même, dit-il, au moment présent,

1. Bien que les Śivaïtes suivent, ici encore, les Bouddhistes instantanéistes de très près, signalons pourtant une différence notable : les Bouddhistes considèrent le premier instant de la sensation comme la chose en soi, l'absolument particulier *(svalakṣaṇa)* tandis que le moment suivant, celui de la création mentale, exprime toujours l'universel. Au contraire, pour les partisans du Trika, le premier instant consistant en une vibration de la conscience, non encore scindée en un sujet et en un objet, correspond à l'universel et le moment suivant, à un objet particulier déterminé.

2. T. A. I. śl. 146-147. Cf. cet extrait étrange et profond de Karl Joël : « Notre petite vie est baignée d'un grand sommeil ... La mer bleue s'agite, la mer infinie où la méduse rêve cette vie première, où notre intuition fugitive redescend péniblement à travers les siècles du souvenir. Car chaque événement contient une modification en même temps qu'une conservation de l'unité de vie. Au moment où elles ne sont plus confondues, où celui qui vit, aveugle et ruisselant encore, élève la tête hors du gouffre du flot des événements, sort de sa confusion avec l'événement ; au moment où l'unité vitale étonnée, surprise, détache d'elle-même le changement, le tient en face d'elle comme un étranger, à ce moment d'aliénation les aspects de l'événement se sont cristallisés en sujet et objet, à ce moment la connaissance est née. » « *L'âme et le monde* », cité par C. G. Yung dans Métamorphoses et symboles de la Libido, p. 309.

3. Cf. « Le poète parle au seuil de l'être » G. Bachelard, op. cit., p. 2.

4. Avec Lakshman Brahmacārin nous préférons la version *kālobhayaparicchinna*, de la P. T. donnée en note au bas de la page 35 : ' rupture des deux modalités temporelles ' au lieu de *aparicchedā* choisie par l'éditeur.

actuel, que se réalise (l'expérience mystique), tandis que passé et futur se trouvent exclus. Mais ensuite le moment présent à son tour est lui aussi rejeté puisqu'il dépend des deux autres ». En sorte que l'on surplombe l'instant et qu'on accède à l'éternel affranchi de la durée temporelle.

L'énergie indifférenciée *(kula)* n'est plus alors que jouissance d'une suprême félicité que ne limitent plus l'espace et le temps, transcendante, inébranlable, sous sa forme émergente *(visarga)*. Abhinavagupta cite ici un verset : « Ayant immobilisé sa propre roue de rayons et bu l'ambroisie incomparable, qu'on soit pleinement heureux dans un éternel présent, après avoir mis un terme aux deux temps[1]. »

Évanouissement du support

Nous avons vu le vide se creuser, l'objectivité se dissiper et l'immersion dans l'interstice *(madhya)* se produire tandis que s'efface soudain le moyen qui a servi à faire le vide : nous trouvons en effet, dans le Vijñānabhairava, maints exemples de rupture de signification, de substitution systématique de ce qui fut le point de départ de la concentration, d'où un décalage imprévu laissant la conscience éberluée et tout à coup privée de son support. Telle est l'expérience typique de l'Éveil *(unmeṣa)* que la Spandakārikā décrit ainsi : « Il arrive que chez (un homme) occupé à une seule pensée, une autre surgisse en lui. C'est ce qu'il faut reconnaître pour l'Éveil. Qu'on l'éprouve chacun pour soi[2]. »

Kṣemarāja éclaircit le sens de cette kārikā en citant notre śloka 62 : à l'instant précis où la pensée quitte une chose, elle ne doit pas se diriger vers une autre ; la Réalité médiane sous-jacente jaillit alors et grâce à elle s'épanouit totalement cette réalisation que la kārikā nomme Éveil *(unmeṣa)*. Et il précise également que toute l'objectivité se dissout tout à coup et qu'on jouit d'un ravissement extraordinaire *(camatkāra)*, l'*unmeṣa* fait de pure intériorité.

Mais quel rapport doit-on établir entre la disparition du support et l'envahissement par la plénitude ? S'il arrive que le premier détermine le second au sens de la formule bouddhique « ceci étant, cela apparaît »[3] — l'obstacle disparaissant, la Réalité se manifeste — n'est-ce pas plutôt, dans un système de la grâce, parce que

1. P. T. p. 35.

2. *Ekacintāprasaktasya yataḥ syād aparodayaḥ / unmeṣaḥ sa tu vijñeyaḥ svayaṃ tam upalakṣayet* // S. K. 41.

3. Le *pratītyasamudpāda*. La première alternative est le propre de la voie inférieure, la seconde, de la voie supérieure.

la Réalité plénière, l'Acte pur *(spanda)* inonde l'être du yogin que la diversité et son support s'effondrent ? Tel serait alors le sens profond de l'expression '*cidekaghana*', cette masse indivise de conscience et de félicité où l'on verrait volontiers au moment de l'illumination une emprise mystique, réalité dense, coulée intérieure sans fissure, infiniment positive et qui est bien autre chose qu'une simple absence de pensée discursive[1].

Notre texte la nomme existence brahmique afin de la distinguer d'une existence abstraite ou idéale, du fait qu'elle est la vie même des choses. Nous y plongeons comme dans un bain[2] et elle nous imprègne de partout. L'univers, d'autre part, se présente tout entier en son essence, dépouillé de l'accessoire et, en même temps, de façon indivisible, se présente le moi sous forme d'une totalité débordante de félicité. Le yogin touche alors à la cime du bonheur et l'on peut dire que la félicité n'est pas en lui, mais que c'est lui qui repose en elle.

Pour exprimer les impressions de légèreté et de souplesse de qui se meut dans l'immensité de la Conscience, le Vijñānabhairava compare fréquemment cette dernière à l'éther *(ākāśa)*, ce milieu infini, sans forme ni limite, universel comme elle. L'impression d'harmonie légère et apaisée se révèle non seulement dans un souffle subtil et aérien, et dans la pensée ou la sensibilité, mais aussi dans les énergies corporelles qui, devenues vibrantes, perdent opacité et lenteur. La conscience ne trébuche plus à chacune de ses démarches, alourdie, tendue vers l'effort, mais elle vogue librement et joyeusement dans la douceur et la béatitude.

Le libéré vivant et la *samatā*

Parvenu à ce stade, le yogin s'est établi dans le domaine du Centre *(madhyamapada)* dont rien désormais ne peut le faire déchoir ; domaine de la conscience égale et sans scission où dehors et dedans se confondent. L'intériorité et l'extériorité qu'il éprouvait de façon alternative jusqu'ici font place à une harmonie ininterrompue à partir du moment où l'état théopathique a définitivement remplacé les intuitions discontinues. C'est en cela que réside d'après Abhinavagupta la grandeur du Maître illuminé : il voit

1. Sens habituel du terme *nirvikalpa*.

2. Cf. śl. 152 sur la plongée du soi dans la pure conscience, véritable bain rituel. Et parce que cette réalité coule en nous et que nous nous perdons en elle, nos auteurs préfèrent la désigner par des termes de contact plutôt qu'en termes de vision.

Śiva réfléchi à l'intérieur et à l'extérieur dans le miroir de son propre Soi[1].

La Réalité à une seule saveur *(samarasatattva* ou *sāmarasya)* propre à l'énergie la plus haute où n'accède plus la pensée *(unmanā)* appartient au Bhairava, ce libéré vivant *(jīvanmukta)* qui s'intègre à tout l'univers lorsqu'il pénètre dans les six cheminements conscients et inconscients, mobiles et immobiles, et dans toutes les modalités du devenir[2]. Mais le parfait déifié ne se contente pas d'embrasser tous les modes, il les transcende également : résidant imperturbable au milieu du monde, les yeux bien ouverts à ses réalités, il y déploie une activité alerte et efficiente, ses moindres actes, pensées et paroles révélant l'unité divine et la maîtrise qui en procède.

Si les Śivaïtes kashmīriens insistent tant sur la situation centrale immuable, c'est que le *yogīndra* qui s'y installe se tient à l'origine dont toute chose rayonne et y jouit de la liberté absolue enracinée au cœur de l'univers : tout lui apparaît gratuit, échappant à la nécessité de la séquence logique, de l'engrenage serré du temps et de la causalité parce qu'il vit dans un instant éternel. A strictement parler, on ne peut le désigner par le terme ' libéré ' *(mukta)* puisqu'il se contente de reprendre conscience de sa liberté inaliénable qui ne saurait être ni perdue ni retrouvée.

Si l'on récapitule les étapes de la progression d'un yogin par rapport à la vision qu'il a de l'univers, on tracera à la suite d'Abhinavagupta[3] les étapes suivantes qui correspondent aux trois voies : L'homme dont la conscience se tranquillise en s'attachant à l'objet de sa concentration fait pénétrer le monde de la dualité dans sa pensée apaisée — étape *cittaviśrānti* de la voie inférieure. Ainsi calmée, cette pensée devient apte à recevoir l'illumination alors que sujet et objet tendent à l'unité. Abîmé dans l'extase de pure énergie, le yogin dont la pensée est illuminée jouit de la vision parfaite d'un cosmos unifié *(ekībhūta)* résidant dans sa propre conscience et qui ne peut pas plus s'en séparer qu'un reflet du miroir[4]. Mais son illumination passagère n'est telle que par rapport au plan phénoménal, sa pensée *(citta)* n'ayant pas disparu pour

1. *Śivabhāvaikabhāvitaḥ / māhātmyam etat suśroṇi prātibhasya vidhīyate // svacchāyādarśavat paśyed bahirantargataṃ śivam* / T. A. XIII śl. 181-182.

2. Svacch. IV. śl. 296 et 311.

3. T. A. III. śl. 211 à 214, p. 202 à 204 et śl. 216 à 219 comm. p. 205-206.

4. Au contraire, le yogin dont la pensée n'est qu'apaisée *(cittaviśrānti)* continue à imaginer le monde autre que sa conscience et comme extérieur à elle. Il se trouve alors à l'égard de la réalité objective comme un rêveur vis-à-vis de ses songes au moment même où il rêve, car il les voit projetés hors de lui, bien qu'en réalité ces songes ne se déploient qu'en lui-même.

faire place à la conscience absolue *(cit)* — étape *cittasambodha* de la voie de l'Énergie. Par contre la splendeur illuminante de la voie de Śiva, tout en demeurant identique par essence à l'illumination de la voie de l'énergie, n'est plus un état passager car le Soi y fulgure perpétuellement. La pensée illuminée s'efface toute entière devant l'indestructible Lumière *(citprakāśa)* tandis que le cosmos intériorisé s'identifie à l'absolu, Paramaśiva — étape *cittapralaya* de la voie de *śambhava*.



LE VIJÑĀNABHAIRAVA TANTRA

1

Śrī devy uvāca :
Śrutaṃ deva mayā sarvaṃ rudrayāmalasaṃbhavam[1] /
trikabhedam aśeṣeṇa sārāt sāravibhāgaśaḥ //

La Déesse dit :

O Dieu, tout ce qui tire son origine du Rudrayāmala (Āgama)[2] m'a été intégralement révélé. C'est le Trikabheda, la triple différenciation (obtenue) en extrayant la quintessence de la quintessence.

Le *Trikabheda* se présente comme un résumé de l'essence des Tantra, à savoir du Rudrayāmala, lequel condensait lui-même l'essentiel de la doctrine moniste śivaïte.

Kṣemarāja montre à la lumière d'un verset de quelle manière le système Trika est au-delà de tous les systèmes dont il forme la moelle :

« Le Śivaïsme dualiste (Śaiva) est supérieur au Veda et autres Livres sacrés ; le système de la voie gauche, à ce Śivaïsme ; celui de la voie droite, à ce dernier ; Kula est supérieur à la voie droite et à Kula, le Trika, suprême, et qui transcende tout[3]. »

Comme son nom l'indique, le Trika concerne la science de la réalité que l'on appréhende sous trois aspects : Śiva, l'énergie et l'individu. Ce système prit une importance considérable au Kashmīr au début du IXe siècle sous l'impulsion du grand mystique Vasugupta.

2-4

Adyāpi na nivṛtto me saṃśayaḥ parameśvara /
kiṃ rūpaṃ tattvato deva śabdarāśikalāmayam //

1. Variante Kaumudī : *Yāmalādiṣu bhāṣitam.*

2. Sur ce *Tantra* qui traite de l'union de Rudra (ou Śiva) et de l'énergie, voir Introd., p. 7 n. 3.

3. *Vedādibhyaḥ paraṃ śaivaṃ śaivād vāmaṃ tu dakṣiṇam* / *dakṣiṇāt parataḥ kaulaṃ kaulāt parataraṃ trikam* // p. 4, l. 1.

Kiṃ vā navātmabhedena bhairave bhairavākṛtau /
triśirobhedabhinnaṃ vā kiṃ vā śaktitrayātmakam //

Nādabindumayaṃ vāpi kiṃ candrārdhanirodhikāḥ /
cakrārūḍham anackaṃ vā kiṃ vā śaktisvarūpakam //

Et cependant, O Maître suprême ! mon doute n'est pas encore dissipé. Quelle est, O Dieu, en réalité absolue, l'essence qui consiste en énergie fragmentatrice[1] de l'ensemble des sons ? Ou encore, comment peut-elle résider sous l'aspect différencié d'une nonuple (formule) dans la forme (distincte) de Bhairava qui se trouve (elle-même) dans le (suprême) Bhairava ? Ou encore, comment est-elle différenciée (en un Dieu) à trois têtes[2] ? Ou comment donc consiste-t-elle en une triple énergie ? Comment, à nouveau, est-elle faite de *nādabindu*[3] ? Qu'est-ce que les (phases subtiles de l'énergie phonématique) la demi-lune et l'obstruante[3] ? Ou encore comment est-elle la consonne sans voyelle *(anacka)* qui réside sur la roue (des phonèmes) ? Comment donc a-t-elle pour nature propre l'Énergie ?

La Déesse ne pose au Dieu qu'une seule question : comment la forme de l'énergie ainsi différenciée sous tous ses aspects phonématiques résidera-t-elle dans l'être absolu (Bhairava) et sera-t-elle compatible avec la transcendance ?

La Déesse veut connaître l'essence qui exprime l'univers entier sous son aspect phonématique de signifiant et de signifié, identique à *śabdarāśi*, la totalité du Son encore indifférencié. Abhinavagupta fait de *śabdarāśibhairava* la Réalité qui se trouve à la source de la manifestation sonore et qui renferme les phonèmes de *A* à *KṢA*. Le procès tout intérieur de l'*anuttara A* se fait à l'aide des voyelles jusqu'au *bindu*, au cours d'une procession suprême ; puis, à l'aide des consonnes jusqu'à *HA* s'effectue la manifestation du cosmos[4]. Les premières voyelles *A*, *Ā*, *I*, *Ī*, *U*, *Ū* forment l'essence radicale *(mūlasvarūpa)* de Śiva alors que ne se déploient encore que les énergies de volonté et de connaissance, avant que l'énergie d'activité ne commence à jouer un rôle prépondérant.

L'*anuttara*, le sans-égal, est le transcendant ineffable, l'indivis *(niṣkala)* que ne symbolise aucun phonème. Mais sous son aspect immanent que désigne la voyelle *A*, il est doué de l'énergie de conscience *(citkalā)* qui contient l'univers en germe. En réalité *niṣkala* et *citkalā* forment une seule et même

1. *Kalā*, le dynamisme parcellaire, duquel rayonneront au cours de la manifestation les phonèmes, les catégories et les univers. Voir Intr., p. 18.

2. Cette triple différenciation est exposée dans le Triśirobhedatantra aujourd'hui perdu et probablement identique au Triśiromata dont Kṣemarāja donne l'extrait suivant : « Le Bhairava à trois têtes emplit complètement l'univers dans lequel il est présent de façon immédiate. » (P. H. comm. au *sūtra* 4, p. 9). Ces trois chefs se ramènent à la triade du système : Śiva, énergie et individu.

3. Sur ces termes, voir Introd., p. 49.

4. T. A. III śl. 67, p. 75 sq.

essence, mais celle-ci est libre d'énergie fragmentatrice *(kalā)* au premier cas et en est pourvue au second. Ainsi les *kalā* ou *vimarśaśakti* sont les énergies de prise de conscience des énergies : transcendante, félicité et volonté, et l'on dira que l'énergie déterminante de *A* est l'énergie de la conscience *(citkalā)*, celle de *Ā*, l'énergie de félicité *(ānandaśakti)* et ainsi de suite à l'égard des autres phonèmes.

La réponse à la première question de la Déesse est le Je suprême *AHAM* dans lequel se concentre toute l'efficacité des phonèmes : Abhinavagupta résume ainsi les grandes étapes de la procession qui, partant de l'*anuttara*, *A*, première lettre de l'alphabet ou Śiva, aboutit à l'individu *M* grâce à l'énergie de prise de conscience du Je absolu *HA* :

« L'illustre Bhairava qui repose dans sa forme immuable, sans égale *(anuttara)* et libre de changement devient, à travers un processus de création, la vie de la multitude des énergies fragmentatrices *(kalā)* étant lui-même dépourvu de *kalā*. Il réalise alors tout ce qui existe à partir de *A*. Il accède (ensuite) à l'essence en état d'émergence ou de projection (*visarga* Ḥ) et revêt l'aspect de l'expansion cosmique. Puis, assumant l'apparence de l'énergie du *visarga HA* ou *kuṇḍalinī*, il achève enfin cette expansion par l'intermédiaire de l'individu *(nara)*, *bindu : Ṃ* propre au sujet indifférencié qui perçoit l'expansion de cette énergie ». C'est ainsi qu'on obtient *AHAṂ*, le Je absolu, qui renferme les trois aspects que sont Śiva ou *A*, énergie ou *HA* et individu ou *Ṃ* »[1].

La nonuple formule[2] se compose des lettres *H.R.KṢ.M.L.V.Y.Ṇ.ŪṀ*. Les neuf consonnes appartiennent à l'énergie et se dissolvent toutes en *Ū*, l'énergie de connaissance *(jñānaśakti)*, laquelle repose dans l'*anusvāra* qui incarne l'essence de Śiva.

Le Triśirobheda Tantra doit son nom à ce qu'il subsume la réalité sous trois chefs : Śiva, l'énergie et l'individu ; cette triade constituant le schème le plus important du système Trika.

La triple énergie que décrira le cinquième verset revêt les formes d'énergie transcendante, d'énergie immanente et d'énergie intermédiaire qui participe à celles-ci.

Nāda et *bindu* désignent respectivement l'énergie *(śakti)* et Śiva. Kṣemarāja souligne que *bindu*, lumière de la conscience *(prakāśa)* indifférenciée contenant le signifié *(vācya)*, consiste en l'efficience globale du cercle total des formules *(mantra)*. *Nāda*, par contre, se présente comme la prise de conscience indifférenciée de la procession des phonèmes sous l'aspect de signifiant[3].

Nous avons donné un bref aperçu[4] des énergies très subtiles du Verbe qui s'étagent du *bindu* à *unmanā*. La demi-lune correspond à une pénétration parfaite dans le vide spatial *(vyomavyāpti)*. Avec *nirodhikā*[5], le son

1. *Sṛṣṭikrameṇa yathā avikṛtānuttaradhruvarūpaviśrānto bhairavabhaṭṭārakaḥ sakalakalājālajīvanabhūtaḥ sarvasya ādisiddho'kalātmakaḥ saiva prasarātmanā rūpeṇa visargarūpatām aśnuvāno, visargasyaiva kuṇḍalinyātmaka — ha — śaktimayatvāt punar api tacchāktaprasarābhedavedakarūpabindvātmanā nararūpeṇa prasarati.* P. T. v. p. 55-56.

2. Voir à ce sujet le śl. 42.

3. *Aśeṣavācakāvibhāgaparāmarśamaya* ... comm. aux sū. 2-4, p. 5, l. 9.

4. Introd. p. 49.

5. Ainsi nommée parce qu'elle fait obstacle à l'entrée dans la différenciation, Kṣemarāja comm. p. 5, l. 15. Mais voir interprétation opposée, Introd. p. 49 ; également op. cit. pour une explication détaillée de ces termes techniques.

imperceptible ne contient plus aucune trace d'objectivité, les facultés mentales elles-mêmes ne fonctionnent pas. *Nāda*, situé au-delà, correspond à la résonance purement intérieure *(anāhata)* qui s'écoule dans la voie du milieu.

L'*anacka* dénote une consonne non-accompagnée de voyelle et qui ne peut être, de ce fait, émise. Il s'agit ici spécialement de *H*, simple aspiration du souffle. Du point de vue spirituel, il représente l'énergie qui se manifeste sans arrêt. Cette énergie *anacka* située sur les roues ou centres principaux[1] de la montée de la *kuṇḍalinī* dirige également la roue formée des sons de *A* à *KṢa* qui, en tournoyant, manifeste l'univers entier. Sous forme de pure énergie *(kula)*, elle apparaît comme la roue des rayons *(raśmicakra)* de la splendeur de Bhairava et brille de tout son éclat lorsque, s'arrêtant de tourner, elle s'identifie à la Conscience introvertie de Bhairava. Elle assume à ce moment l'aspect du *visarga Ḥ*, énergie à l'état nu que ne limitent plus l'espace ni le temps et qui se révèle toujours et partout[2].

On comprend ainsi que l'*anacka H* soit l'énergie qui réside sur la roue cosmique en tant que source de la manifestation mais qui apparaît également comme la puissance résorbant l'univers en son moyeu immuable, le Cœur.

5-6

Parāparāyāḥ sakalam aparāyāś ca vā punaḥ |
parāyā yadi tadvat syāt paratvaṃ tad virudhyate ||

Nahi varṇavibhedena dehabhedena vā bhavet |
paratvaṃ niṣkalatvena sakalatve na tad bhavet[3] *||*

Ou encore tout ce qui est composé[4] ressortit soit à (l'énergie) à la fois transcendante-et-immanente, soit à (l'énergie) immanente (seule) ; mais que (ce composé ressortisse aussi) à (l'énergie purement) transcendante serait incompatible avec la transcendance de celle-ci (5).

La transcendance, en vérité, ne saurait être différenciée en phonèmes et en corps, car elle ne peut se trouver en tant que nature indivise dans ce qui est composé (6).

Ces versets posent avec netteté le dilemme qui concerne la Réalité : ou bien on la perçoit comme une nature composite et divisible *sakala*, immanente à l'univers *(viśvamaya)*, ou bien on la saisit en tant que Śiva indivis *(niṣkala)*, en son unité transcendante *(viśvottīrṇa)*.

1. Voir à ce sujet śl. 30 et p. 82.

2. P. T. v. p. 35, l. 6.

3. Cité sans variante par Kṣemarāja dans son commentaire au Svacchandatantra III, p. 308, ch. VII śl. 238.

4. *Sakala*, totalité en tant que faite de parties, donc composée et divisible, consiste d'après Kṣemarāja en lettres *(varṇa)*, formules et autres aspects de la parole ; *niṣkala*, l'indivis, c'est Śiva ou *prakāśa*, la Lumière de la Conscience.

Ainsi que nous l'avons montré dans notre introduction[1], l'Un transcendant et sa manifestation aux modalités variées ne peuvent co-exister : ce qui est composé et divisible ne saurait être indivis ; de même l'indivis ne peut être qualifié et s'unir aux phonèmes du langage ni aux formes corporelles[2].

Abhinavagupta[3] nous donne une claire définition de la triplicité du Trika :

1. *Paratva*, la transcendance qui correspond au suprême, est la perfection ou la plénitude du Soi *(pūrṇāhantā)*, son indépendance totale à l'égard de ' l'autre '.

2. *Aparatva*, par contre est l'immanence entachée d'imperfection et qui, n'étant pas le Soi, dépend d'autrui. Cette infériorité relève de la conscience du ceci *(idam)*, l'objectif. C'est l'énergie infiniment variée telle qu'elle se joue dans notre univers factice sous l'influence limitante des organes de la pensée, de la perception et de l'action.

3. *Parāpara*, l'aspect intermédiaire de l'énergie participe à la perfection du Soi *(para)* puisque la conscience du Je la recouvre ; mais elle n'échappe pas néanmoins à l'imperfection *(apara)* du fait qu'elle garde encore des traces d'objectivité *(idantā)*. Nous nous trouvons sur le plan subtil de l'énergie prise en sa source.

A ces trois aspects de la réalité correspondent trois voies d'accès vers Śiva qui constituent la teneur de l'enseignement que Bhairava impartira à Bhairavī au cours des versets suivants : la voie de l'individu ressortit à l'énergie composée dont l'immanence s'avance loin dans le monde de la dualité. La voie de l'énergie à l'état pur forme la médiation entre l'aspect imparfait de la voie inférieure et la perfection de la voie supérieure. Bien que l'énergie s'y trouve encore douée de parties *(sakala)*, elle ne comporte qu'une tendance confuse vers la dualité que met en échec le retour vers l'unité transcendante. Enfin, la voie de Śiva, voie de la transcendance, mène d'emblée à l'indivis *(niṣkala)*.

7-10

Prasādaṃ kuru me nātha niḥśeṣaṃ chindhi saṃśayam |

Bhairava-uvāca :
sādhu sādhu tvayā pṛṣṭaṃ tantrasāram idaṃ priye ||

Gūhanīyatamaṃ bhadre tathāpi kathayāmi te |
yat kiṃcit sakalaṃ rūpaṃ bhairavasya prakīrtitam ||

Tad asāratayā devi vijñeyaṃ śakrajālavat |
māyāsvapnopamaṃ caiva gandharvanagarabhramam ||

Dhyānārthaṃ bhrāntabuddhīnāṃ kriyāḍambaravartinām |
kevalaṃ varṇitaṃ puṃsāṃ vikalpanihatātmanām ||

1. P. 17.
2. Ou plus précisément selon Kṣemarāja (op. cit., p. 7), les points cruciaux du corps, cœur, cerveau, etc.
3. I. P. v. vol. II, p. 198-199, kār. 5.

O Seigneur, accorde-moi (ta) grâce et dissipe entièrement (mon) doute.

Bhairava répond :

Bien ! Bien ! O Très aimée ! ta question forme la quintessence des Tantra (7).

Ce sujet est extrêmement ésotérique, O Bienheureuse ! pourtant je te l'expliquerai, Déesse. Tout ce qu'on déclare forme composée (appartenant) à Bhairava doit être considéré comme une fantasmagorie, une illusion magique, un rêve, le mirage d'une ville de *gandharva*[1] du fait de son manque de substance[2] (8-9).

Sa description n'a d'autre but que d'inciter à la méditation les hommes dont l'intellect se laisse duper (par l'illusion) et qui, pris au tintamarre[3] des activités (mondaines), sont en proie à la pensée dualisante[4] (10).

11-13

Tattvato na navātmāsau śabdarāśir na bhairavaḥ |
na cāsau triśirā devo na ca śaktitrayātmakaḥ ||

Nādabindumayo vāpi na candrārdhanirodhikāḥ[5] *||*
na cakrakramasaṃbhinno na ca śaktisvarūpakaḥ ||

Aprabuddhamatīnāṃ hi etā bālavibhīṣikāḥ |
mātṛmodakavat sarvaṃ pravṛttyartham udāhṛtam ||

Du point de vue absolu ce bhairava n'est ni la nonuple (formule), ni l'ensemble des sons. Il n'est pas non plus le Dieu à trois têtes. La triple énergie ne constitue pas son essence (11).

Il ne consiste pas en *nādabindu*, ni en *candrārdha* ni en *nirodhikā*[6] et ne s'associe pas au cours de la Roue cosmique. L'énergie ne forme pas son essence. Car ces conceptions ne sont que des épouvantails à l'usage des enfants et des hommes à la pensée non encore

1. Musiciens célestes de la mythologie indienne. Il s'agit d'un mirage perçu dans les nuages aux formes fantastiques.

2. Śiva enseigne ainsi l'aspect de reflet *(pratibimba)* que prend l'univers différencié vu des cimes de la voie supérieure. Voir Introd. p. 12.

3. *Āḍambara*, sorte de tambour au bruit assourdissant. Les êtres dupes des apparences tourbillonnent sans répit au milieu de la fanfaronnade des activités mondaines, adonnés au bavardage et à tout ce qui sonne creux.

4. *Vikalpa*, pensée optionnelle qui ne peut rien appréhender sans polariser la conscience en un sujet et en un objet.

5. La Kaumudī lit *nirodhakaḥ*.

6. Sur ces termes techniques qui désignent des énergies de plus en plus subtiles, voir Introd., p. 49 et śl. 4.

éveillée ; elles jouent le même rôle que les bonbons d'une mère. Leur description n'a d'autre but que de faire progresser (l'aspirant) (12-13).

Pour faire absorber un médicament à son enfant, la mère lui offre des bonbons. La description imagée de ces différenciations n'a pour fin que d'encourager l'adepte dans sa quête spirituelle en suscitant son intérêt. Mais il faut se garder de prendre ces descriptions à la lettre, comme une expression de la réalité véritable.

Kṣemarāja[1] explique notre verset à l'aide d'une *kārikā* d'Utpaladeva qu'il cite et que Abhinavagupta glose ainsi : « Bien que le Bhairava ou la pure lumière de la Conscience ne soit que Sujet, il se révèle librement sous forme d'objet de connaissance *(jñeyīkaroti)* — objet externe et figures divines — qu'il propose comme objets d'adoration et de méditation pour les besoins de la vie ordinaire... Au moment même où la conscience de soi *(vimarśa)*, de pur Sujet qu'elle est par nature, prend l'aspect d'un objet de méditation, elle devient image du Je, du Soi, de la Conscience, du Dieu »[2].

Si l'absolu est indicible, pourquoi le décrit-on de telle ou telle manière et fait-on du pur Sujet l'objet de l'adoration ? La strophe suivante répond :

14-17

Dikkālakalanonmuktā[3] *deśoddeśāviśeṣiṇī* /
vyapadeṣṭum aśakyāsāv akathyā[4] *paramārthataḥ* //

Antaḥ svānubhavānandā vikalponmuktagocarā /
yāvasthā bharitākārā bhairavī bhairavātmanaḥ //

Tad vapus tattvato jñeyaṃ vimalaṃ viśvapūraṇam /
evaṃvidhe pare tattve kaḥ pūjyaḥ kaś ca tṛpyati //

Evaṃvidhā bhairavasya yāvasthā parigīyate /
sā parā pararūpeṇa parā devī prakīrtitā //

La félicité éprouvée comme sienne au plus profond de soi[5] n'est pas soumise à la pensée dualisante. Elle échappe aux exigences de temps et de lieu ainsi qu'aux spécifications de l'espace. Dans l'ordre de la vérité absolue, elle ne peut être suggérée et demeure ineffable[6].

1. V. B. p. 10, l. 1.
2. I. P. v. I. 5. 16, p. 213-214.
3. Kaumudī, v. *kalanātītā*.
4. Kaumudī, v. *aśakyā sā na kathyā*.
5. *Antaḥ svānubhavānanda*. Ces quelques mots sont prégnants de sens. Il s'agit de la félicité intime, purement mystique qu'on éprouve par soi-même et qui, pleine et indivise, se manifeste par son propre éclat et que rien d'autre ne peut révéler.
6. Le commentateur établit une nuance entre ces deux expressions selon qu'on se trouve sur le plan de la parole intérieure *(madhyamā)* et subtile ou sur celui de la parole ordinaire *(vaikharī)* exprimable en phonèmes et en mots. Mais la félicité ne peut être ni indiquée par la première ni clairement formulée par la seconde.

Telle est l'expression de la plénitude, la Bhairavī (l'énergie) du Soi de Bhairava (14-15).

En vérité on doit discerner cette Merveille immaculée[1] qui emplit le cosmos. A un tel degré de réalité qui (donc) est adoré et qui se plaît (à l'adoration) ?

Cette condition de Bhairava qu'on célèbre de la sorte est attestée comme suprême. C'est elle que, sous sa forme la plus lointaine[2], on déclare ' Déesse suprême ' (16-17).

A partir du vers 14 commence la description de l'aspect absolu *(niṣkala)* de Bhairava.

Dans son commentaire aux Śivasūtra[3], Kṣemarāja cite la strophe 15 en y ajoutant le premier hémistiche de la suivante et nous explique que le quatrième état *(turya)*, masse indivise de félicité, ne jaillit que le temps d'un éclair et qu'il faut s'en emparer sans tarder. S'il y parvient, l'homme divinisé s'identifie à Bhairavī, l'énergie autonome du Soi de Bhairava. Il jouit de l'expérience intime de la félicité mystique éprouvée en son for intérieur, qui brille de son propre éclat et que ne contamine plus aucune dualité.

Le śloka 15 la décrit comme une prise de conscience de soi qui baigne dans un étrange enchantement. Puis au 16, l'univers se manifeste tout entier en sa plénitude indifférenciée parce que l'homme s'est élevé au niveau cosmique. Il n'existe plus, en effet, à l'intérieur et à l'extérieur, qu'une masse compacte de félicité et de conscience *(cidānandaghana)*. C'est pourquoi un monisme aussi pur où ne règne que l'unique Bhairava ne peut faire place à une distinction entre adorateur, adoré et adoration ou entre le Bhairava et la Bhairavī. La strophe suivante le précise :

18-19

Śaktiśaktimator yadvad abhedaḥ sarvadā sthitaḥ[4] */*
atas taddharmadharmitvāt parā śaktiḥ parātmanaḥ //

Na vahner dāhikā śaktiḥ vyatiriktā vibhāvyate /
kevalaṃ jñānasattāyāṃ prārambho'yaṃ praveśane //

Puisqu'il ne peut jamais y avoir aucune distinction entre énergie et détenteur d'énergie, ni entre substance et attribut, l'énergie suprême est identique au Soi suprême (18).

On n'imagine pas d'énergie consumante distincte du feu. (La distinction entre énergie et porteur d'énergie) n'apparaît qu'au commen-

1. *Vapus*, beauté que nous traduisons par forme merveilleuse ou Merveille.

2. La triple répétition du mot *para*, suprême, souligne l'éminence de cet état. Nous supposons qu'il y a ici un jeu de mots sur *para*, suprême en qualité mais aussi parce qu'il est ' au-delà ' et inaccessible.

3. III. 38, p. 127, l. 3.

4. Variante du comm. de Kṣemarāja ; comm. du Netratantra II p. 44 et p. 273 : *Yasmād abhedaḥ saṃvyavasthitaḥ*.

cement, lorsqu'on s'absorbe dans la Réalité de la connaissance absolue (19).

Le terme *śakti*, énergie, commente Kṣemarāja, dérive de *śak-* être capable de faire quelque chose et équivaut à *sāmarthya*, capacité, efficience. Il faut y voir l'essence même de Bhairava qui engendre l'univers. Notons que les partisans du Trika — au même titre que les Bouddhistes dont ils sont ici les héritiers — ne font pas de distinction entre substance et attribut. Une différenciation entre Śiva et l'énergie n'est possible qu'au début de la pratique pour qui n'a pas encore surmonté la dualité de fin et de moyen, tant que l'énergie sert de voie pour atteindre Śiva, l'unité absolue.

20-21

Śaktyavasthāpraviṣṭasya nirvibhāgena bhāvanā |
tadāsau śivarūpī syāt śaivī mukham ihocyate ||

Yathālokena dīpasya kiraṇair bhāskarasya ca |
jñāyate digvibhāgādi tadvac chaktyā śivaḥ priye[1] *||*

Si celui qui pénètre dans l'état de l'énergie réalise qu'il ne s'en distingue point, son énergie divinisée *(śaivī)* assume l'essence de Śiva et on la nomme alors ' ouverture ' (20).

De même que, grâce à la lumière d'une lampe ou aux rayons du soleil, on prend connaissance des diverses portions de l'espace, de même, O Bien-aimée ! c'est grâce à son énergie que l'on peut connaître Śiva (21).

Ces versets montrent que l'énergie suprême est la voie qui mène à l'identité avec Śiva-Bhairava. Si l'on parvient à ne plus se croire différent de l'énergie en son état nu et indifférencié et qu'aucun doute ne subsiste plus à ce sujet, par la puissance infinie d'une telle énergie, l'on s'identifiera à l'absolu. En d'autres termes, Śiva ne devient conscient de soi-même qu'à l'aide de sa propre énergie, à savoir l'acte de prise de conscience de soi *(sphurattā)*.

On qualifie l'énergie de Śiva ou Śaivī de ' *mukha* ', bouche, ouverture ou source, puisque par elle on s'absorbe en Śiva.

En commentant les Tantra[2], Kṣemarāja se plaît à citer le verset 20 afin d'illustrer la plus subtile des sept vacuités, celle qui, exempte d'état et alliée à l'*unmanā*, transcende la pensée empirique[3].

Ayant reconnu l'essence suprême, la Déesse s'informe de la voie y conduisant. Elle poursuit :

1. Jayaratha cite ce śloka et l'explique, T. A. III. 106, p. 112, mais variantes *śivasya ca* et Svacchanda IV, p. 212 *śritaḥ*.
2. Svacchanda IV, p. 187 et Netratantra I. 20 et I. p. 192.
3. Voir à ce sujet Introd. p. 58-59.

22-24

Śrī bhairavy uvāca

Devadeva triśūlāṅka kapālakṛtabhūṣaṇa /
digdeśakālaśūnyā ca vyapadeśavivarjitā //

Yāvasthā[1] *bharitākārā bhairavasyopalabhyate /*
kair upāyair mukhaṃ tasya[2] *parā devī kathaṃ bhavet //*

Yathā samyag ahaṃ vedmi tathā me brūhi bhairava //

Ūrdhve prāṇo hy adho jīvo visargātmā paroccaret /
utpattidvitayasthāne bharaṇād bharitā[3] *sthitiḥ //*

La Déesse dit :

O Dieu des dieux ! Toi qui portes l'emblème du trident et as pour ornement la guirlande de crânes, (dis-moi) par quels moyens on peut apercevoir l'état qui a forme de plénitude propre à Bhairava, qui échappe au temps et à l'espace et défie toute description. En quel sens dit-on que la suprême Déesse est l'ouverture qui lui (donne accès) ? Instruis-moi, O Bhairava, afin que ma connaissance devienne parfaite (22-23).

Bhairava répond :

Il faut exercer une poussée ascensionnelle[4] sur la suprême (Énergie) formée de deux points (*visarga*, que sont) le souffle expiré, en haut, et le souffle inspiré, en bas. La situation de plénitude (provient) de ce qu'ils sont portés (ou maintenus) sur leur double lieu d'origine[5] (24).

Tout comme le soleil se lève à l'est et se couche à l'ouest, le souffle expiré *(prāṇa)* se lève dans le cœur et se couche dans le *dvādasānta* extérieur. Le souffle inspiré *(apāna* ou *jīva)* poursuit le cours inverse.

Lorsqu'il s'agit du fonctionnement ordinaire du souffle, le *dvādaśānta* se situe extérieurement à douze largeurs de doigts au-delà de l'extrémité du nez, point précis où le souffle expiré disparaît. Mais chez le grand yogin, lors du fonctionnement de son énergie vitale que désigne le terme *uccāra*, surrection, le souffle, au lieu de se frayer un chemin vers le dehors, emprunte la voie médiane *(suṣumnā)* pour s'élever du cœur jusqu'au *dvādaśānta* intérieur lequel se confond à ce moment avec le *brahmarandhra* situé au sommet du cerveau. L'énergie assume alors son aspect infiniment subtil de *kuṇḍalinī* figurée ici par le *visarga* qui s'exprime en *devanāgarī* par deux

1. Kaumudī, *yā śaktir* ; cet état *(avasthā)* correspond en effet à la pure énergie.
2. Kaumudī *tasyāḥ*.
3. Kaumudī *bharita*.
4. Sur *uccāra* voir śl. 81, 130 et Introd., p. 49.
5. Jeu de mots étymologique entre *bharaṇa* et *bharita*.

points (:) et, phonématiquement, par une légère aspiration du souffle. Ce *visarga* ne se comprend bien que par rapport au *bindu:* à l'origine il n'existe qu'un seul point, le *bindu*, qui symbolise l'unique Śiva ; mais aucun mouvement ne pouvant se produire dans l'unité indivise, le *bindu* doit se scinder en deux pôles entre lesquels s'effectuera le mouvement spécifique propre au *visarga*.

Les courants vitaux centripètes et centrifuges *(prāṇa* et *apāna)* fonctionnent constamment et toujours de concert. Un śloka précise que sous forme de *HA* et de *SA* ils engendrent en fusionnant en un point *(bindu Ṃ)* la formule *HAṂSA*[1], l'état du milieu ou vacuité dans laquelle s'unissent puis disparaissent les énergies inspirée et expirée.

Les souffles prennent naissance en deux points : le lotus du cœur et le *dvādaśānta* et c'est là qu'ils se reposent lorsque la respiration est suspendue. Maintenus dans leur espace respectif, ils s'intériorisent *(antarmukha)* et acquièrent une certaine plénitude. On nomme *viśrānti*, repos du souffle, l'intervalle *(madhya)* durant lequel le souffle ni n'entre ni ne sort. Ainsi la plénitude à laquelle notre verset fait allusion est celle du *visarga* partout présent et toujours chargé d'énergie vitale accumulée du fait que chacun des deux points qui le constituent se trouve alternativement rempli d'énergie. Mais, plus encore, elle est faite de la félicité qui accompagne le fonctionnement automatique et spontané des souffles introvertis et bien équilibrés en *samāna*[2].

Cette pratique peut appartenir à l'une ou à l'autre des trois voies selon l'interprétation du terme *visarga:* si l'on identifie les deux pôles à la subjectivité *(ahantā)* et à l'objectivité *(idantā)*, il s'agira de la voie de Śiva. Qu'on en fasse les énergies de connaissance et d'activité, le yogin suivra la voie de l'énergie. Par contre, à qui s'avance doucement sur la voie de l'individu, ces pôles ne représenteront que les souffles inspiré et expiré. Mais quelle que soit l'interprétation donnée, le yogin réside dans la plénitude indifférenciée, à la jonction de ces deux pôles, dans l'état nu de l'énergie, état plénier de Bhairava.

Ainsi le śloka 24, le premier à exposer l'une des cent douze instructions données pour réaliser l'énergie — énergie qui à son tour permettra d'atteindre Śiva — concerne les trois voies *(upāya)* que l'homme peut suivre afin de reprendre conscience de soi.

25

Maruto'ntar bahir vāpi viyadyugmāni vartanāt |
bhairavyā[3] *bhairavasyettham bhairavi vyajyate vapuḥ ||*

Si l'on s'exerce sans interruption sur le couple des espaces vides interne et externe des souffles (inspiré et expiré), ainsi, O Bhairavī ! la merveilleuse Forme de Bhairavī (et) de Bhairava se révélera[4].

1. Voir Introd., p. 50 et śl. 155 bis.
2. Sur ce terme, voir p. 171 et śl. 26.
3. Kaumudī, variante *bhairavam*.
4. Nous lisons ainsi en restituant un ' et ' *(ca)* qui aurait été supprimé pour des raisons métriques. Mais avec le *bhairavam* de la Kaumudī on aura : la beauté bhairavienne de Bhairava se révèle de cette manière, *O Bhairavī*.

Le vide externe est l'énergie *(śakti)* ou Bhairavī et le vide interne, Śiva ou Bhairava. On a vu qu'entre chacun des mouvements du souffle lors de la rétention *(kumbhaka)*, ce dernier se trouve en repos dans l'un ou l'autre des espaces vides *(ākāśa)* du cœur ou du *dvādaśānta*. C'est le point zéro, instant d'arrêt durant lequel on jouit de tranquillité[1].

Aussi longtemps que le souffle fonctionne à la manière ordinaire en un jeu ininterrompu entre vacuité et plénitude et que deux espaces continuent à subsister face à face, Śiva et *śakti* se manifesteront séparément. Mais si l'on se concentre sur ces deux espaces vides figurant Śiva et son énergie, au moment où les souffles expiré et inspiré s'équilibrent spontanément, l'énergie vitale sous forme d'*udāna* s'élèvera dans la voie médiane en allant de l'espace du cœur jusqu'au *dvādaśānta* interne. Ces deux *ākāśa* disparaissent alors et l'énergie bhairavī rejoint le bhairava au centre le plus élevé. Ce processus sert ainsi à révéler le vide intime *(madhya)* grâce auquel on jouira de l'essence de Bhairava et de Bhairavī si parfaitement unis qu'ils ne font plus qu'un. L'énergie sert d'intermédiaire à l'acquisition de Bhairava.

Tant que le yogin s'exerce au fonctionnement des souffles, il parcourt la voie inférieure ; mais dès que son énergie s'unit à Śiva, il se trouve dans la voie de Śiva.

L'auteur explique ensuite de quelle manière les souffles unifiés et immobilisés en leur centre peuvent se percer un chemin (la voie médiane) qui, une fois bien ouvert, livrera passage à l'énergie divinisée :

26

Na vrajen na viśec chaktir marudrūpā vikāsate[2] /
nirvikalpatayā madhye tayā bhairavarūpatā[3] //

L'énergie sous forme de souffle ne peut ni entrer ni sortir lorsqu'elle s'épanouit au centre en tant que libre de dualité *(vikalpa)*. Par son entremise (on recouvre) l'essence absolue.

Le Tantrāloka[3] éclaircit le sens de ce verset : Que le yogin bien concentré médite ici dans son cœur sur l'interaction de *soma, sūrya* et *agni*, à savoir les souffles inspiré, expiré et le souffle ascendant *(udāna)*, d'une pensée qui n'a d'égard à rien d'autre. Quel sera le fruit de cette pratique ? Lorsque par la friction des planchettes[4] de cette méditation, l'adepte a mis un terme au mouvement des deux souffles inspiré et expiré et obtenu de ce fait la disparition de toute tendance au dédoublement *(vikalpa)*, la flamme ou le feu du grand *Bhairava*, sous forme de souffle du centre *(udāna)*, jaillit dans la fosse sacrificielle — le cœur de celui qui médite. Flambant

1. Le *nirodhakṣaṇa* que mentionne Patañjali, Yogasūtra. III. 9.

2. Variante *vikāsite*.

3. V. śl. 22-23, p. 333. Rājānaka cite notre verset avec la variante finale *rūpadhṛt*. 2° version aussi.

4. *Araṇi*, planchettes formées par les souffles *prāṇa* et *apāna* qui allument le feu *udāna* comme les *araṇi* servaient à allumer le feu du sacrifice védique.

intensément, ce feu consume l'ensemble des limitations et permet au yogin de réaliser son propre Soi, le suprême Sujet conscient[1].

Au cours de cette pratique qui relève de la voie de l'énergie puisqu'elle met en œuvre la puissance du souffle *(prāṇaśakti)*, le yogin maintient celle-ci immobile au lieu même de sa production en suspendant la respiration, le souffle n'allant plus du cœur au *dvādaśānta* et inversement. Alors, à la jonction des souffles *prāṇa* et *apāna*, c'est-à-dire en *madhya*, le centre, le souffle bien équilibré prend naissance. C'est en lui *(samāna)* que la plénitude se révèle. Autrement dit : « le principe de vie *(prāṇana)* abandonne les conduits de droite et de gauche et s'élève tout droit à l'intérieur de la voie du milieu *(suṣumnānāḍī)* tandis que le feu *udāna* fait fondre la dualité des *vikalpa* et manifeste l'unité. Le yogin réside alors dans le Quatrième (état). A la disparition de la dualité ce principe vital revêt l'aspect de *vyāna*, vie cosmique infinie correspondant à *turyātīta*, l'illumination permanente et sans phases ». Ainsi grâce à l'énergie du souffle intériorisée et sublimée, on accède à Bhairava ou Paramaśiva, l'absolu.

27

Kumbhitā recitā vāpi pūritā vā yadā bhavet /
tadante śāntanāmāsau śaktyā śāntaḥ prakāśate //

Qu'on pratique la rétention du souffle lorsqu'on expire ou encore lorsqu'on inspire. A la fin de cet (exercice) on nommera cette (énergie du souffle retenu) ' apaisée ' et grâce à (cette) énergie se révèle (l'essence) apaisée.

Si, en inspirant l'air ou en l'expirant, on prolonge la rétention du souffle *(kumbhita)*, une quiétude physique et mentale s'instaure peu à peu. Telle est la signification du premier ' *śānta* ', terme technique qui désigne l'état mystique où l'énergie du souffle repose tranquillement. Le souffle intériorisé devenu d'une extrême subtilité s'insinue par tout le corps en un mouvement imperceptible et très doux à mesure que prend fin la dualité harcelante et saccadée propre aux deux souffles *prāṇa* et *apāna*. Plus encore, la tension entre l'opposition du sujet — qui s'exerce sur le souffle — et l'objet, le souffle même, a disparu. Alors seulement, la respiration allégée, automatique et impersonnelle, semble provenir des profondeurs de l'énergie indivise dans laquelle elle puise une quiétude infinie qu'elle déverse sur toute la personne. Le second *śānta* fait précisément allusion à cette énergie ' apaisée ' et imperturbable que révèle un souffle bien ' apaisé '.

Ce moyen appartient à la voie inférieure qui mène à l'apaisement de la pensée *(cittaviśrānti)*.

1. *Somasūryāgnisaṃghaṭṭaṃ tatra dhyāyed ananyadhīḥ / taddhyānāraṇisaṃkṣobhānmahābhairavahavyabhuk // Hṛdayākhye mahākuṇḍhe jājvalan sphītatāṃ vrajet /* V. śl. 22-23 vers d'Abhinavagupta auquel nous avons ajouté des éclaircissements de Rājānaka.

2. Voir à ce sujet I. P. v. III. II comm. au 19-20.

28

Ā mūlāt kiraṇābhāsāṃ sūkṣmasūkṣmaparātmikām[1] /
cintayet tāṃ dviṣaṭkānte śāmyantīṃ bhairavodayaḥ //

Qu'on se concentre sur cette (énergie du souffle) resplendissante de rayons de lumière et dont l'essence est subtile entre les choses subtiles, (quand elle s'élève) de la base jusqu'à ce qu'elle s'apaise au centre supérieur[2]. Voilà l'Éveil de Bhairava.

On médite sur l'énergie du souffle qui, en s'intériorisant, devient la *kuṇḍalinī*. Partant du centre - ou roue - inférieur (*mūlādhāra*), lieu de son éveil, l'énergie monte jusqu'au centre supérieur en traversant d'autres étapes intermédiaires. Elle s'arrête un moment à chaque palier, puis elle bondit à nouveau et s'élance de roue en roue. Ayant atteint le sommet - *dvādaśānta* interne -, elle y jouit d'un repos définitif.

A côté de cette montée indirecte de la *kuṇḍalinī* dont procèdent les pouvoirs supranaturels, il existe aussi une montée directe de la lovée qui s'élève spontanément jusqu'au *dvādaśānta* sans prendre de repos à chaque centre, montée que l'on considère supérieure à la précédente parce qu'elle met l'adepte à l'abri de toute rechute dans le cycle des renaissances bien qu'elle ne s'accompagne pas de *siddhi*.

Rājānaka cite notre verset au cours de sa glose au Tantrāloka[3] afin d'illustrer la montée indirecte de la *kuṇḍalinī*. Il nous montre le yogin conduisant sa *kuṇḍalinī* jusqu'au centre supérieur du cerveau en une série d'étapes ou de roues, après l'avoir introduite dans la voie du milieu.

Selon notre śloka, la lovée assume l'aspect très subtil de rayons lumineux sur lesquels on doit se concentrer en imaginant qu'ils se résorbent au centre de chacune des roues. Ce centre représente la profondeur par opposition à la superficialité de la périphérie ; dans cet axe immobile qui absorbe tous les rayons, la lovée prend un repos de plus en plus intime et épanoui à mesure qu'elle se dresse dans l'axe en traversant roue après roue. Dès qu'elle atteint le *dvādaśānta*, l'énergie devenue universelle et infiniment subtile s'efface pour faire place à l'absolu Bhairava qui se révèle alors pleinement.

Ce moyen qui débouche sur la voie de Śiva en raison de la tranquillité qu'il suppose, prend son point de départ dans la voie de l'individu puisqu'il n'est pas exempt de tout flux. Il paraît relativement lent lorsqu'on le compare au suivant :

1. Lecture du T. A. V. p. 401. Mais nos deux versions ainsi que le Netratantra (I, p. 200) lisent : *sūkṣmāt sūkṣmatarātmikām*.

2. *Dviṣaṭkānta* ou *dvādaśānta*, ' à la fin des douze ' correspond ici au *brahmarandhra*. La distance qui sépare les roues les unes des autres se mesure par douze largeurs de doigts qui correspondent à trois poings ou trois mains superposées. A côté des *dvādaśānta* internes (*mūlādhāra*, nombril, cœur, etc.), il en existe un externe, le point où le souffle expire ; également à douze largeurs de doigts au-delà du *dvādaśāntapada* ou *brahmarandhra*, un *dvādaśānta* cosmique et un autre au-dessous du *mūlādhāra*.

3. V. comm. p. 401, l. 3.

29

Udgacchantīṃ taḍidrūpāṃ praticakraṃ kramāt kramam /
Ūrdhvaṃ muṣṭitrayaṃ[1] yāvat tāvad ante mahodayaḥ //

De centre en centre, de proche en proche, (l'énergie vitale) tel un éclair jaillit jusqu'au sommet du triple poing[1], tant qu'à la fin le grand Éveil (se produit).

Ce śloka, que cite et explique Rājānaka en glosant le Tantrāloka (V. 86-89 p. 395), se réfère à l'entrée dans le pur royaume des formules *(mantrabhūmī)*, celui de la Conscience qui s'effectue grâce à *matrāvṛtti*, c'est-à-dire *bhairavīmudrā*[2]. Il décrit l'ascension du souffle *udāna* à travers le conduit central que caractérise, dit-il, « l'acquisition de la qualité même propre à ce conduit », à savoir la conscience — et qui transcende l'état intérieur de *visarga* car il représente l'émission parvenue à son extrême pointe *(prāntakoṭi)* (śl. 87).

Ayant mis un terme au souffle qui se dirige vers le bas *(apāna)* et laissant de côté la force vitale qui tend vers le haut *(prāṇa)*, le yogin pénètre dans le domaine parachevé et obtient la révélation de la Connaissance *(jñānavyakti)* issue de la grande Lumière de la Conscience *(mahāprakāśa)* (śl. 88).

Comme au verset précédent, le flot intérieur de l'énergie monte par degrés successifs ; il n'irradie plus comme des rayons à partir du centre de chaque roue, mais il fulgure comme l'éclair. Cette ascension nous semble en conséquence plus parfaite que la précédente dans laquelle il n'est question que de l'apparition de Bhairava et non de sa grande Apparition *(mahodaya)*.

Voie de l'énergie qui s'achève dans celle de Śiva.

30

Kramadvādaśakaṃ samyag dvādaśākṣarabheditam /
sthūlasūkṣmaparasthityā muktvāntataḥ[3] śivaḥ //

Les douze (modalités) successives correspondent exactement à la distinction en douze phonèmes. S'étant libéré graduellement des conditions matérielle, subtile et suprême, en dernier lieu, on s'identifie à Śiva (même).

Les douze étapes (ou mouvements) de la *kuṇḍalinī* sont corrélatives aux phonèmes qui s'étendent de *A* au *visarga H*.

Les quatre premières relèvent du plan différencié et inférieur *(bheda* et *apara)*. Ce sont :

1. *Muṣṭi*, poing ; la mesure de trois poings correspond exactement au *dvādaśānta* ou *dviṣaṭkānta*, douze largeurs de doigts. Il existe en effet selon le Trika, entre chacun des centres *(cakra)*, un intervalle de trois poings superposés, ou de trois pattes s'il s'agit d'animaux.

2. Voir Introd. p. 46. Cf. p. 178-180.

3. La Kaumudī lit *muktvā muktvā tataḥ śivaḥ*.

1. *Janmāgra,* la pointe de l'existence — au niveau des organes de la génération dont ils forment la racine — se trouve à la source de l'énergie sexuelle. Mais contrairement à cette dernière, l'énergie de ce centre n'est pas limitée et elle monte au lieu de descendre comme celle-ci : elle permet donc de progresser sans jamais faire déchoir. Puis elle franchit les étapes suivantes :

2. *Mūla,* connu sous le nom de *mūlādhāra,* centre radical.
3. *Kanda,* bulbe, encore nommé *guhyasthāna,* qui se situe près de l'anus.
4. *Nābhi,* le nombril.

On classe les cinq étapes suivantes parmi les énergies subtiles intermédiaires entre la différenciation et l'indifférenciation *(bhedābheda* et *parāpara) :*

5. *Hṛd,* le cœur.
6. *Kaṇṭha,* la gorge ou plus précisément la cavité à la base de la gorge.
7. *Tālu,* le palais nommé encore *catuḥpada* parce qu'il se trouve à l'intersection de quatre voies.
8. *Bhrūmadhya,* situé entre les sourcils *(=bindu).*
9. *Lalāṭa,* au niveau du front mais au-dessous du *brahmarandhra.*

Ardhacandra et *nirodhinī* semblent appartenir à cette phase. Puis l'énergie subtile atteint le plan indifférencié et suprême *(abheda* et *para) :*

10. *Brahmarandhra,* au sommet du cerveau, correspond à *nādānta.*
11. *Śakti,* l'énergie pure, ne fait plus partie du processus corporel.
12. *Vyāpinī,* l'omniprésente, se révèle quand la *kuṇḍalinī,* ayant achevé sa montée, remplit l'univers entier. En accédant ici à l'énergie *samanā,* on passe au-delà du devenir. Jouissant d'une quiétude extra-temporelle, on échappe au temps et à l'activité limitée, et par cette énergie on s'identifie à Śiva.

Cette pratique concerne d'abord la voie de l'individu au cours des phases différenciées, puis la voie de l'énergie à partir des phases subtiles et des suprêmes.

31

Tayāpūryāśu mūrdhāntaṃ bhaṅktvā bhrūkṣepasetunā |
nirvikalpaṃ manaḥ kṛtvā sarvordhve sarvagodgamaḥ ||

Ayant rempli le sommet du crâne (de l'énergie du souffle) et projeté (celle-ci) rapidement à l'aide du pont établi par une contraction des sourcils *(bhrūkṣepa),* si l'on a libéré la pensée de toute dualité, grâce à cette (énergie) on deviendra omnipénétrant dès qu'on accède à ce qui est au-delà de toute chose[1].

1. On peut lire cette strophe de multiples manières selon le sens donné à *bhaṅktvā* et à *setu* (digue-pont) et qui consiste même, d'après certains Tantra, en une récitation du germe de *māyā :* « Ayant brisé (le flot de l'énergie) en remplissant le crâne jusqu'à son sommet... » ou « ayant gonflé l'énergie (pour qu'elle se force un passage), puis l'ayant projetée et éparpillée dans le *dvādaśānta* au moyen du barrage exercé par le froncement des sourcils... » Cette pratique est d'autant plus obscure que la tradition en est complètement perdue, au Kashmir tout au moins.

L'énergie, au verset précédent, s'élevait de centre en centre en se sublimant à mesure qu'elle s'approchait du sommet de la tête. Mais afin d'intensifier l'énergie du souffle et de parvenir à l'identité à Paramaśiva, on fait appel maintenant à une pratique ésotérique nommée *bhrūkṣepasetu*. *Bhrū* est un centre subtil situé approximativement entre les sourcils, à l'intérieur du crâne. *Setu*, digue si commune dans l'Inde actuelle, fait office à la fois de levée qui fait échec au flot et de pont qui permet de traverser d'un bord à l'autre. Obstacle au flot de l'énergie, *setu* peut donc unir les deux *dvādaśānta*, l'un situé en *bhrū* et l'autre dans le cerveau supérieur et qui se trouvent naturellement séparés. On ne peut échapper aux limites spatiales sans franchir cette voie d'accès vers le *dvādaśānta* le plus élevé.

La pratique *bhrūkṣepa* consiste en un brassage intense au niveau des sourcils qui convertit l'énergie des plans inférieurs en haute énergie consciente, puis la consume en coordonnant le flot ascendant et le flot descendant *(apāna* et *prāṇa)* de l'énergie vitale. Cette pratique ne peut être transmise que de maître à disciple, de bouche à oreille car elle n'est pas sans danger pour qui refuse l'aide d'un maître.

Ainsi, sans expirer l'air qu'on vient d'inspirer, il faut remplir de souffle tous les centres qui s'étagent de *mūlādhāra* au *bhramarandhra* jusqu'à ce que ce dernier soit plein d'énergie et cela sans qu'on exerce le moindre effort.

Puis à l'aide d'une contraction des sourcils ou peut-être encore par la pression que le *guru* exerce en *bhrū*, l'énergie accumulée en ce point doit être rapidement projetée[1] sur le pont étroit qu'il lui faut franchir pour atteindre le *bhramarandhra*. Sous cette violente poussée, elle se fraie un passage et parvient au *dvādaśānta* le plus élevé en s'éparpillant dans la tête. Si l'on ne réussissait pas à canaliser cette puissance vitale en l'endiguant par la pratique *bhrūkṣepa*[2], elle se disperserait et sortirait sous forme de souffle par les narines au lieu de remplir le sommet du crâne. Le yogin brise ensuite ce pont afin qu'aucun lien ne le rattache aux phases qu'il vient de dépasser.

Une question se pose ici : les strophes 30 et 31 mènent-elles également toutes deux à l'étape de l'énergie omnipénétrante *(vyāpinī)* ou cette dernière strophe nous conduit-elle bien au-delà de la première ? La tradition de l'école étant perdue, nous ne saurions résoudre le problème en toute certitude. Dans la seconde hypothèse, celui qui suivrait la voie décrite par le verset 30 partirait du centre inférieur *(mūlādhāra)*, puis, traversant successivement les autres étapes, parviendrait jusqu'à l'omnipénétrante ou éther du *brahmarandhra* qui ne va pas au-delà de l'énergie *samanā* et il s'identifierait à Śiva. Bien que délivré en vertu de son isolement *(kaivalya)*, il ne jouirait pas des qualités divines de toute-puissance et autres.

Notre strophe, par contre, s'attache à une pratique qui sert à franchir l'étape allant de Śiva à Paramaśiva et dans laquelle l'énergie divinisée s'identifie, elle aussi, à Śiva. La force vitale des centres inférieurs, canalisée en *bhru*, traverse le pont et pénètre dans l'être universel. A l'énergie *samanā* encore tournée vers le devenir — bien que les liens rattachant à

1. *Bhaṅktvā*, ayant percé, brisé et dispersé : on fend et rompt le courant des souffles *prāṇa* et *apāna* à la manière d'une digue.

2. *Bhrūkṣepa* (équivalant à *bhrūbheda* du śl. 36) est une attitude mystique *(mudrā)* qui présente des affinités avec la *khecarīmudrā*, toutes deux permettant à ceux qui les pratiquent de devenir omniprésents *(sarvavyāpla* ou *sarvagodgama)*. Cf. śl. 77.

celui-ci aient été brisés — se substitue l'énergie suprême d'extase *(unmanā)* qui s'oriente uniquement vers l'absolu[1]. Tout écartèlement de la pensée ayant pris fin, l'agitation s'est apaisée et l'énergie passe au-delà de tout pour se perdre en Paramaśiva.

Cette pratique relève de l'épanouissement de l'énergie *(śaktivikāsa)* propre à *śāktopāya* mais s'achève dans la voie de Śiva.

32

Śikhipakṣaiś citrarūpair maṇḍalaiḥ śūnyapañcakam |
dhyāyato 'nuttare śūnye praveśo hṛdaye bhavet ||

Si l'on médite sur le quintuple vide (en prenant pour support) les cercles bariolés des plumes du paon, on s'abîme dans le Cœur, l'incomparable vide.

Les cercles des plumes de paon aux cinq nuances distinctes symbolisent pour les yogin les cinq organes des sens. Ils jouent un rôle analogue aux cercles magiques *(maṇḍala)* ; spontanément l'attention de celui qui les fixe gravite vers le centre. On se trouve alors précipité dans le vide, c'est-à-dire le terme sans mode, le Cœur, lieu du repos.

Cette méditation met en œuvre la voie de Śiva puisqu'elle concerne le vide.

33

Īdṛśena krameṇaiva yatra kutrāpi cintayet[2] |
śūnye kuḍye pare pātre svayaṃlīnā varapradā ||

Vide, mur, réceptacle suprême, quel que soit l'objet sur lequel on doit se concentrer en suivant un tel ordre, l'excellente Bienfaitrice se résorbe en elle-même.

La suite des phases sur lesquelles on se concentre va probablement du centre inférieur *(mūlādhāra)* jusqu'à l'énergie omnipénétrante *(vyāpinī)*[3]. Le réceptacle le plus haut ne peut être que la pure Conscience. A l'image de la conscience indifférenciée ou du vide, un mur nu offre une surface plane sans dessin, de sorte que le grand Vide est bientôt ce qui seul demeure. La pensée recueillie s'absorbe dans ce vide et la donneuse de dons par excellence, la *kuṇḍalinī*, repose tranquille en elle-même dans le *brahmarandhra*.

La concentration de la pensée implique au départ une touche de la voie inférieure, mais celle-ci débouche sur la voie de l'énergie.

1. Sur ces diverses énergies, voir Introd. p. 48.
2. Variantes : *cintanā* et *cintanāt*.
3. Voir à ce sujet śl. 29-30.

34

Kapālāntarmano nyasya tiṣṭhan mīlitalocanaḥ |
krameṇa manaso dārḍhyāl lakṣayel lakṣyam uttamam ||

Ayant fixé la pensée à l'intérieur du crâne, se tenant les yeux fermés, peu à peu, grâce à la stabilité de la pensée, qu'on discerne l'éminemment discernable[1].

Kapāla, crâne, possède aussi un sens ésotérique selon nos auteurs : *ka*, joie, désigne l'énergie suprême et *pālaka*, protecteur, Śiva. D'après un vers cité, *kapāla* signifie l'union de Śiva et de l'énergie ou de la Lumière de la conscience *(prakāśa)* et de sa réflexion *(vimarśa)*.

Ce moyen qui relève de la voie de l'énergie, et plus spécialement de l'énergie ramassée sur elle-même *(śaktisaṃkoca)*, conduit à l'illumination de la pensée *(cittasambodha)*. Un homme bien introverti s'efforce de se détacher du monde externe en fermant les yeux ; sa pensée se stabilise progressivement et, dans le calme de la vacuité, soudain fond sur lui la Réalité. Il reconnaît aussitôt ce qui est reconnaissable entre tout ; rien, en effet, ne s'avère plus accessible que cette Réalité originelle dès que les obstacles qui la cachaient ont disparu.

35

Madhyanāḍī madhyasaṃsthā bisasūtrābharūpayā |
dhyātāntarvyomayā devyā tayā devaḥ prakāśate[2] *||*

Le canal médian est ce qui se tient au Centre. Quand on médite sur lui sous forme de cette Déesse qui, semblable au filament d'une tige de lotus, est identique au firmament intérieur[3], (alors) le Dieu se révèle.

La Déesse, l'énergie du souffle, devient si subtile qu'on la compare au filament d'une tige de lotus dont la ténuité est telle qu'on ne peut en déceler la présence. L'énergie se dressant sous l'aspect de la *kuṇḍalinī* ou du feu central *(udāna)* constitue le canal médian *(suṣumnā)* qui passe au milieu du cœur. Ainsi, à partir du cœur[4], l'énergie s'ouvre un passage en forant un vide nommé cavité interne ou éther de la conscience, par lequel elle s'élève.

On se concentre d'abord sur les phases du parcours de l'énergie vitale qui, lorsqu'elle atteint le sommet de son ascension, s'immerge en Śiva, et si l'on est bien absorbé en elle, on s'identifie au Dieu.

1. On peut encore traduire : qu'on vise le but ultime, qu'on prenne Śiva comme cible.
2. Cité T. A. I. śl. 86, p. 131.
3. *Antarvyoman*, voûte céleste et, ici, cavité à l'intérieur du cœur.
4. Ou à partir de *mūlādhāra*, selon la concentration choisie.

La Spandakārikā décrit cette même expérience fondamentale : les souffles inspiré et expiré se couchent dans la voie du milieu ; alors dans ce grand firmament où lune et soleil se sont dissous, le bien-éveillé perd les voiles qui lui cachent (la Réalité)[1].

Cet espace infini et vacuitant de la Conscience ne comporte aucune trace d'existence objective ; mieux encore, il résorbe en lui-même toute la dualité. Mais pour y demeurer de façon définitive, il faut accéder au-delà de la voie du milieu *(madhyanāḍī)* ainsi que de toute limitation corporelle[2].

Cette stance met en œuvre la voie de l'énergie qui s'achève par l'illumination de la pensée.

36

Kararuddhadṛgastreṇa bhrūbhedād dvārarodhanāt //
dṛṣṭe bindau kramāl līne tanmadhye paramā sthitiḥ //

Dès qu'on a bouché les ouvertures (des sens) à l'aide de l'arme (défensive) que forme la main les obturant, et qu'on perce le centre entre les sourcils, le *bindu* une fois perçu disparaît peu à peu ; (alors) au milieu de cette (disparition)[3], (voilà) le suprême séjour.

Le *kararuddhadṛgastra* est un geste *(mudrā)* spécial que le maître enseigne au disciple : les dix doigts des mains s'opposent au fonctionnement des organes des sens, les pouces s'appliquent sur les oreilles, les index sur les yeux, les medius obstruent les narines tandis que les annulaires et les auriculaires servent à clore la bouche. Ces ouvertures ainsi bloquées, la dispersion vers l'extérieur ne s'effectuant plus, la conscience se ferme à toute impression sensorielle et l'énergie vitale reste emmagasinée au dedans.

Elle monte jusqu'à *bhrū*, centre important situé approximativement entre les sourcils et qu'il est malaisé de surmonter.

La pratique yoga désignée ici par l'expression *bhrūbheda*, brisure ou percée effectuée en *bhrū*, semble identique au *bhrūkṣepa* du verset 31. La rupture du nœud vital qu'elle détermine offre une issue à l'énergie du souffle retenue prisonnière en ce point ; sitôt la voie libre, l'énergie s'élève jusqu'au sommet du cerveau *(brahmarandhra)*.

A l'instant où *bhrū* est percé, un point d'un éclat intense jaillit ; c'est le *bindu*[4]. On se concentre sur lui sans tarder et lorsque ce point commence à s'évanouir en se dissolvant dans la conscience indivise, la concentration atteint son apogée. Le vide dans lequel le *bindu* s'engloutit n'est autre que l'éther de la conscience sans reflet *(cidākāśa)* ou le centre *(madhya)*, ce pôle unique auquel notre tantra accorde une si grande importance.

A partir de ce moment le yogin n'a plus de tâche à accomplir car il a

1. *Tadā tasmin mahāvyomni pralīnaśaśibhāskare / .....prabuddhaḥ syād anāvṛtaḥ //* śl. 24-25.

2. Commentaire de Kṣemarāja aux śl. 23-25, p. 42.

3. Textuellement : au milieu de cela, ce qui peut désigner le *bindu*, le vide où il a disparu ou encore la conscience ultime qui seule subsiste.

4. Le *bindu*, point indiquant le son final nasal *(anusvāra)*, fait office de pensée centralisée, intégrée et unifiée. Voir śl. 4.12, 37, 42, 90. Quant à *bhrū*, cf. śl. 31.

surmonté la tendance invétérée à la dualité *(vikalpa)*. Plongé dans la pure conscience, il y découvre son séjour inébranlable et jouit d'une impression de parfaite sécurité.

On reconnaît ici une pratique de la voie de l'activité qui s'infléchit vers la vacuité propre à la voie de Śiva.

37

Dhāmāntaḥ kṣobhasaṃbhūtasūkṣmāgnitilakākṛtim /
binduṃ śikhānte hṛdaye layānte dhyāyato layaḥ //

Si l'on médite dans le cœur et au sommet de la mèche de cheveux sur le *bindu*[1], point semblable à la marque rouge, (ce) feu subtil que produit une (certaine) effervescence ; à la fin, lorsque (celle-ci) a disparu, on s'absorbe dans la Lumière (de la Conscience).

La seconde version lit : *dhāmāntaḥksobha...*
La splendeur (de la Conscience) a l'apparence de la marque rouge, (ce) feu subtil que produit une (certaine) agitation interne. Si l'on médite dans le cœur et dans le *śikhānta* sur (ce) *bindu*, à la fin, lorsque (l'agitation) a disparu (on obtient) l'absorption.

Le *tilaka*, marque de santal que le guru trace entre les sourcils du disciple après l'initiation, ressemble à la flamme pointue d'une bougie. Mais il s'agit ici du *bindu*[4] — feu subtil qui jaillit comme une flamme entre les sourcils — et procède, nous dit-on, d'une agitation. Celle-ci, causée par une pression exercée avec les mains sur les paupières[2], excite le centre *bhrū* et fait jaillir des points très lumineux devant les yeux.

On imagine ce *bindu* dans le cœur et aussi dans le *śikhānta* ou *bhramarandhra*, dans le cerveau[3].

Le *bindu* sur lequel on se concentre n'étant qu'un point dynamique sans dimension et donc sans dualité, la pensée discursive *(vikalpa)* s'évanouit et l'on s'absorbe dans la Splendeur unique de la Conscience. Mais peut-être faut-il comprendre que lorsque le *bindu* disparaît, il fait place à la Lumière infinie ; il symboliserait alors la pensée bien unifiée sous forme d'un foyer intense de lumière et cette énergie concentrée de prise de conscience de soi *(vimarśa)* conduirait à la lumière indifférenciée *(prakāśa)*.

Selon l'interprétation donnée à cette strophe difficile, on pourra la rattacher à l'une ou à l'autre des trois voies[4] : si l'on évoque le *bindu* sous l'aspect d'une flamme entre les sourcils et que la montée de la *kuṇḍalinī* relie le cœur au cerveau, il s'agira de la voie de l'énergie. Mais si la méditation se fixe sur le *bindu* dans le cœur et utilise des moyens externes pour provoquer la visualisation de points lumineux, il faudrait y voir la caractéristique de la voie de l'individu. Enfin si l'on adhère de façon intime

1. Sur le *bindu*, voir Introd. p. 49 et śl. 90.
2. D'après Śivopādhyāya.
3. *Śikhā*, — littéralement sommet où la flamme s'achève *(anta)*, — désigne la mèche de cheveux du brâhmane.
4. T. A. III śl. 112, p. 118, l. 14.

au *bindu* jaillissant au sommet du crâne pour disparaître aussitôt en entraînant la dualité sujet-objet, cette absorption dans la Conscience infinie relèvera de la voie supérieure.

Il est probable que cet exercice spirituel chevauche les trois voies. Selon Jayaratha le lieu de méditation sur le *bindu* est le cœur dans la voie inférieure, le centre des sourcils *(bhrūmadhya)* dans la voie de l'énergie et le suprême *dvādaśānta* dans la voie de Śiva.

38

Anāhate pātrakarṇe 'bhagnaśabde sariddrute /
śabdabrahmaṇi niṣṇātaḥ[1] *paraṃ brahmādhigacchati //*

Il accède au brahman suprême celui qui baigne dans le brahman-Son, l'*anāhata*[2] (logé) dans le réceptacle de l'oreille, son ininterrompu, précipité comme un fleuve.

Après avoir décrit une série de concentrations portant sur la lumière et son éclat *(bindu, tilaka)*, notre Tantra s'attache à des moyens d'ordre sonore et tout spécialement à une forme subtile de résonance, l'inarticulé *anāhata* qui offre la possibilité d'atteindre l'absolu sous son aspect phonématique et que les Upaniṣad appelèrent *śabdabrahman*. Les versets suivants développeront un même thème.

L'*anāhata*, son d'origine mystique, s'énonce par lui-même et n'est pas engendré, à l'image du son ordinaire, par le frottement de deux objets ou par un choc de l'air. Indépendant de tout contact avec la matière, il apparaît comme une forme de l'énergie éternelle de la conscience, une vibration *(spanda)* du cœur qui, au niveau de l'oreille, se fait entendre comme une résonance, *nāda* ou *anāhata*. Si l'on s'identifie à elle, on parvient à la Réalité suprême, le brahman.

La Nādabindu-Upaniṣad (śl. 31-41) décrit une concentration sur des sons de plus en plus subtils, entre autres le bruit de la clochette, de la flûte de bambou, de la harpe et enfin du bourdonnement de l'abeille. Perdue dans ce son *(nāda)*, la pensée oublie tout de l'extérieur et se fond en lui comme le lait dans l'eau pour se dissoudre finalement avec lui dans l'espace éthéré de la conscience *(cidākāśa)*. « Qui s'adonne de manière ininterrompue à cette pratique se montre indifférent à ce qui n'est pas un tel son et, grâce à lui, passe au-delà de la pensée. Renonçant à toute pensée, à tout effort, qu'il médite sur le seul *nāda* et sa pensée se dissoudra complètement dans ce Son. »

La plupart des mystiques connaissent bien cette résonance intérieure qu'ils entendent aussitôt franchi le seuil de la vie spirituelle, en même temps qu'ils ressentent le fourmillement *(pipīlaka)*[3], autre forme de la vibration, mais à un registre différent. Ce bourdonnement ininterrompu accompagne toujours une grande paix du cœur que, loin de troubler, il ne fait qu'accroître. Sainte Thérèse le compare, elle aussi, au flot précipité d'un

1. *Niṣṇāta* au double sens de ' baigner dans ' et de se ' montrer habile ', ' accompli en quelque activité '.

2. Voir śl. 81 cit. note 4.

3. Cf. śl. 67.

torrent mais elle le situe dans la tête et non dans le ‘ réceptacle de l'oreille ’, — en réalité ce bruit ne peut être aisément localisé et il ne se confond pas avec les sifflements d'oreille et autres bruits ordinaires : « Tandis que j'écris ces lignes, dit-elle, je fais attention à ce qui se passe dans ma tête, à ce grand bruit dont j'ai parlé en commençant. Il me semble que se trouve en elle une foule de fleuves abondants et dont les eaux se précipitent, une foule de cris d'oiseaux et de sifflements. (Et ce bruit) je l'entends non dans les oreilles mais dans la partie supérieure de la tête où, dit-on, réside la partie supérieure de l'âme. Je me suis arrêtée longtemps à cette considération parce qu'il me semblait que le grand mouvement de l'esprit vers la région supérieure se faisait très rapidement. D'ailleurs, en dépit de tout ce tumulte, ce trouble ne m'empêche pas de me livrer à l'oraison... au contraire, l'âme est tout entière occupée de sa quiétude, de son amour, de ses désirs et de sa claire connaissance[1] ».

De son côté, Lallā, la poétesse du Kashmīr, s'écrie : « Śiva est le cheval, Viṣṇu est la selle... le yogin par l'ardeur de son yoga reconnaîtra quel est le Dieu qui en sera le cavalier. » Ce Dieu est le Son auquel rien ne fait obstacle, l'*anāhata ;* et elle poursuit : « l'*anāhata* qui a pour essence l'éther *(kha)* et pour domaine le vide *(śūnya)*, qui n'a ni nom, ni couleur, ni forme, ni lignée, dont on dit qu'il est devenu son et lumière *(nādabindu)* par sa propre réflexion sur soi-même *(ahaṃvimarśa)*, tel est le Dieu qui seul montera ce cheval[2] ».

Étant donné que le son dans lequel on s'absorbe est un son purement intérieur, nous nous trouvons sans conteste dans la voie de l'énergie.

39

Praṇavādisamuccārāt plutānte śūnyabhāvanāt /
śūnyayā parayā śaktyā śūnyatām eti bhairavi //

Si l'on récite la syllabe sacrée *AUṀ* ou toute autre (formule) et qu'on évoque le vide qui se trouve à la fin du son protracté, au moyen de cette éminente énergie du vide, O Bhairavī, on atteint la vacuité.

Il existe plusieurs manières de réciter un mot : brève, longue et protractée, qui correspondent à : A, $\overline{\text{A}}$, et $\overline{\text{A}}$3. Cette dernière, à laquelle se réfère notre śloka, est de trois mores et se nomme *pluti*. Le chant du coq, dont la syllabe finale est trois fois plus longue que la première, illustre bien d'après les Śivaïtes cet allongement progressif du son.

Au moment où la récitation prend fin, la pensée s'applique au vide terminal ; puis, par les intermédiaires du son infiniment subtil que nous avons décrits[3], elle parvient à l'énergie *unmanā* dans laquelle elle s'absorbe. Cette énergie supramentale est réalisatrice d'un des vides les plus subtils[4]

1. Château intérieur, quatrième demeure, ch. I.

2. Lallāvākhyāni 14-15. K. S. T. S. Nous transcrivons les termes kaśmīri en sanskrit.

3. Voir Introd., p. 48.

4. Voir p. 58 de l'Introd. sur les sept vacuités.

et permet d'accéder à la vacuité de toute dualité *(nirvikalpa)*. C'est alors que l'Un jaillit spontanément.

Cette strophe couvre successivement les trois voies : commençant par la récitation de *AUṀ* (voie inférieure), elle utilise l'énergie du vide (voie de l'énergie) pour sombrer dans la vacuité totale (voie de Śiva)[1].

40

Yasya kasyāpi varṇasya pūrvāntāv anubhāvayet |
śūnyayā śūnyabhūto 'sau śūnyākāraḥ pumān bhavet ||

Il faut se concentrer[2] sur le commencement (ou) sur la fin de n'importe quel phonème[3]. Par (la puissance) du vide, cet homme devenu vide prendra forme de vide.

Répondant à la question posée par la Déesse (śloka 4), cette strophe accorde une importance considérable au vide conçu à la fois comme un moyen et comme une fin.

Si l'on doit se concentrer sur le commencement ou sur la terminaison d'un phonème, c'est que la conscience, au moment même où elle jaillit et au moment de s'évanouir également, se trouve dénuée de dualité. La concentration joue donc ici au niveau de l'instant, instant si fugitif et quasi imperceptible qui confine à la vacuité dont seule une pensée subtile et bien exercée est apte à s'emparer[4].

Selon les partisans du Śivaïsme kashmîrien, en effet, l'homme est sans pensée — c'est-à-dire plongé dans le Je illimité — au premier ébranlement du désir, alors que se déclenche l'intention d'agir, et aussi à la fin du désir, quand désir ou curiosité étant satisfaits n'ont plus qu'à disparaître. Dans ces deux cas, le désir n'a pas encore revêtu un aspect défini ou bien il a presque disparu et l'on atteint le vide dont le premier vient tout juste d'émerger et dans lequel le second va s'absorber. A cet instant précis, l'homme a cessé d'opposer le moi au non-moi et de s'identifier avec ses appartenances.

Grâce à une première impression assaillante d'un vide saisi en sa genèse et dont il reconnaît la fécondité, il s'enfonce peu à peu dans un état permanent de vacuité et d'indifférenciation *(nirvikalpa)*. Lorsqu'il ne déchoit plus de ce vide, il jouit pour toujours du repos et de la plénitude propres au vide suprême auquel il s'identifie, éther de la Conscience dénué de tout artifice mental.

41

Tantryādivādyaśabdeṣu dīrgheṣu kramasaṃsthiteḥ |
ananyacetāḥ pratyante paravyomavapur bhavet ||

1. *Śūnyātiśūnya* selon la Kaumudī.
2. Sur le sens d'*anubhū-* voir le śloka 107.
3. Les strophes 90 et 91 décrivent une concentration sur le phonème *A* sans *bindu* ni *visarga* quant à *pūrva* et sur le seul *visarga* quant à *anta*.
4. Voir Introd. pp. 42 et 61.

En suivant attentivement les sons prolongés d'instruments de musique, à cordes ou autres, si l'esprit ne (s'intéresse) à rien d'autre, à la fin de chaque (son), l'on s'identifiera à la forme merveilleuse du firmament suprême.

Les sons émis par les instruments à cordes évoluent comme la parole en allant du son ordinaire *(vaikharī)* au son subtil intermédiaire *(madhyamā)* et, de ce dernier, au son indifférencié *(paśyantī)* qui correspond à l'Énergie prise en son premier ébranlement. Si l'on réussit à s'absorber intensément en lui, l'on parviendra au Verbe suprême *(parāvāk)*[1].

Un *rāga* indien présente une progression analogue : il commence doucement puis, selon une gradation précise, il accélère son rythme pour s'achever sur un finale plein de vivacité, en exerçant sur l'auditeur un véritable envoûtement : la tension monte à mesure que l'accélération du mouvement et l'intensité du son s'accroissent jusqu'au point culminant où tous les mouvements s'unifient ; et, dans un au-delà du sensible, l'auditeur extasié se trouve brusquement soulevé hors de soi et accède à la plénitude vibrante et inaudible, le Je absolu.

En tant qu'exercice de yoga, nous noterons un même appel à la discontinuité vécue que dans la strophe précédente ; le yogin s'y adonne à une tâche particulièrement ardue puisque sa concentration doit être de tous les instants ; bien plus, il lui faut demeurer ultra-attentif à chaque son procédant de chaque pincement de corde ; mieux encore, il lui faut distinguer l'instant où le son jaillit et celui où il prend fin. Alors seulement, libéré de toute distraction et parfaitement recueilli dans l'Acte de conscience[2], au moment où s'achève le dernier son prolongé au maximum, sa pensée perdant tout support, il s'absorbe dans la vacuité éthérée *(vyoman)* de la Conscience indifférenciée[3].

Cette pratique relève d'abord de la voie de l'énergie, puis bientôt de la voie de Śiva.

Notre verset vient de décrire une concentration portant sur les sons perceptibles à l'ouïe ; le *śloka* suivant nous mène au-delà des sons ordinaires jusqu'à la formule *(mantra)* subtile, sur le plan de l'*ardhamātra :*

1. Ce qui correspond sur le registre des énergies phonématiques à l'évanouissement du son en *ardhendu*, puis en *bindu*, jusqu'aux énergies les plus hautes. Voir Introd. pp. 48-51.

2. Une mystique anglaise moderne décrit une expérience analogue : « In my new conditions of living (état mystique), I notice that the soul throws out with most disdainful impatience music that was formerly beautiful to my mind and heart (or my creature) ; and certain types of flowing cadences (very rarely to be found), sustained in high, flowing, delicate, and soaring continuity will produce in her conditions akin to a madness of joy. For one brief instant she remembers ! but cannot utter what ! » (The Golden Fountain, Londres, 2e éd. 1936, p. 129).

3. « ... the strange fascination of Japanese singing lies in its ability to produce an inaudible note, which is at the heart of all notes which are actually sung. The song seems to appear out of eternity and disappear again into it, without beginning or end, awakening in the listener that unsingable note which represents the soundless plenitude — the source of all notes. This primeval note of life is for the listener, as it were, the mother of longing transmitted through the atmosphere of a song. For that longing brings all forms to fleeting perfection only to resume them back into herself. » (The Japanese cult of tranquillity, par Karlfried Graf von Durckheim, trad. de Eda O'Shiel, Londres, 1960, pp. 54-55.)

42

Piṇḍamantrasya sarvasya sthūlavarṇakrameṇa tu /
ardhendubindunādāntaśūnyoccārād[1] *bhavec chivaḥ //*

Mais aussi, à l'aide de la succession ordonnée de phonèmes grossiers d'une formule quelconque d'un seul bloc, sous la poussée du Vide propre (aux phases subtiles d') *ardhendu*, *bindu* et *nādānta*, on deviendra Śiva.

La formule dense et lapidaire, *piṇḍamantra*[2], qui ne diffère pas du *navātmamantra* ne contient qu'une seule syllabe faite de consonnes et ne peut être énoncée : *H.R.KṢ. M.L.V.Y.Ṇ.ŪṂ.*

La série des lettres ordinaires s'étend de *H* jusqu'à la sixième voyelle *Ū*, puis le souffle intérieur protracté devient de plus en plus subtil en revêtant l'aspect d'*ardhendu* lequel se dissoud en *bindu* et celui-ci à son tour en *nāda*[3], etc., jusqu'à ce que le son confine à la vacuité de l'énergie *unmanā*, laquelle, ne rencontrant plus d'obstacle, mène directement à Paramaśiva.

Uccāra ne signifie pas exactement dans le contexte ‘ émission de son ’ ou récitation puisque ni le *piṇḍamantra* ni les autres phases subtiles du son comme *bindu* et *nāda* ne peuvent être émis. D'après Śivopādhyāya, *uccāra* est la prise de conscience *(vimarśa)* du vide, vide où s'achève le son qui permet de s'emparer de l'inaudible. *Uccāra* s'allie à un processus de yoga par lequel les souffles se trouvant en parfait équilibre, la *kuṇḍalinī* fonctionne sous son aspect phonématique en tant qu'énergie vibrante *(spandaśakti)*. Le courant vital est canalisé tout au long de la *suṣumnā* grâce à une poussée vacuitante où souffles, phonèmes, énergies s'affinent progressivement durant les phases d'*ardhendu*, de *bindu*, de *nadānta*, etc.

Bien que le fonctionnement du souffle central confère des pouvoirs supranaturels lorsque le souffle a cessé de se mouvoir dans l'espace ordinaire pour s'apaiser dans l'*ākāśa* intérieur, néanmoins cet *uccāra* a pour fin dernière de révéler le Soi.

Voie de l'énergie, mais d'après le commentateur, voie de l'individu.

43

Nijadehe sarvadikkaṃ yugapad bhāvayed viyat /
nirvikalpamanās tasya viyat sarvaṃ pravartate //

Qu'on évoque l'espace vide en son propre corps dans toutes les directions à la fois. (Alors) pour qui jouit d'une pensée libre de dualité, tout devient espace vide[4].

1. D'après la lecture de la Kaumudī, mais Śivopādhyāya préfère la version *nādāntaḥ śūnyoccārāt*, vide situé à l'intérieur ou à la fin d'*ardhendu*, etc.
2. Ce terme n'existe pas en grammaire.
3. Termes intraduisibles que nous avons définis dans notre introd. p. 49.
4. Sur *viyat* et *vyoman*, voir l'index.

Les directions de l'espace sont au nombre de dix. Celui qui fixe sa pensée sur l'une d'elles seulement emprunte la voie de l'individu ; mais qui se concentre sur toutes en même temps parcourt la voie de l'énergie. Ces deux voies aboutissent néanmoins à la voie de Śiva puisqu'elles permettent également d'atteindre le vide.

L'accent de ce verset porte sur *yugapat*, une parfaite simultanéité. Notons qu'il est très difficile de se concentrer sur l'espace vide à l'intérieur du corps dans toutes les directions à la fois et sans la moindre séquence. Si l'on réussit cette prouesse, la suspension de toute localisation entraîne la suppression des limites de l'objectivité et de la subjectivité. Le corps perd son support habituel, il baigne dans un vide infini et le yogin a l'impression de devenir aussi vaste que l'espace avec lequel il se confond. Puis, utilisant la vacuité spatiale à laquelle il est parvenu, il se libère de sa tendance innée à la dichotomie *(vikalpa)* et s'immerge dans la vacuité éthérée de la Conscience que certains tantra désignent par l'expression *śūnyātiśūnya*, vide absolu[1].

44-45

Pṛṣṭhaśūnyaṃ mūlaśūyaṃ yugapad bhāvayec ca yaḥ /
śarīranirapekṣiṇyā śaktyā śūnyamanā bhavet //

Pṛṣṭhaśūnyaṃ mūlaśūnyam hṛcchūnyaṃ bhāvayet sthiram /
yugapan nirvikalpatvān nirvikalpodayas tataḥ //[2]

On doit évoquer en même temps le vide du sommet et le vide à la base. Du fait que l'Énergie est indépendante du corps, la pensée deviendra vide (44).

Qu'on évoque avec fermeté et de façon simultanée le vide du sommet, le vide à la base et le vide du cœur[3]. Grâce à l'absence de toute pensée dualisante, alors se lève (la Conscience) non-dualisante (45).

Ces deux versets relevant de la voie de l'énergie insistent sur la simultanéité, l'acte de contemplation impliquant une attention rigoureuse et stable sur deux ou trois vides à la fois.

Le vide à la base, en *mūlādhāra*, et le vide au sommet, en *brahmarandhra*, sont situés aux deux extrémités du canal médian *(suṣumnānāḍī)* que le souffle emprunte au cours de son ascension. Bien absorbé en ces deux roues ou centres, indifférent aux autres énergies corporelles, le yogin fixe son attention uniquement sur le vide intermédiaire *(madhya)* qui mène de l'un à l'autre centre ; il le creuse à l'intérieur de la *suṣumnā* en adhérant à lui de tout son être. La pure énergie propre à ce vide s'éveille alors en remplissant à elle seule le champ de la conscience et, après avoir brisé ses

1. A ce sujet, nous renvoyons le lecteur à l'Introd. p. 54 et aux śl. 50, 58, 149.

2. La Kaumudī condense les quatre hémistiches en deux : le premier du 44 et le second du 45.

3. Le commentateur précise que le vide du haut symbolise le sujet conscient, le vide du bas, l'objet connu, tandis que le vide du cœur correspond à la connaissance.

attaches avec le corps, elle atteint la vacuité de la conscience qui met un terme au fonctionnement de la pensée dualisante. Alors ayant pris contact avec la Conscience illimitée, le yogin s'efforce au 45 d'unifier entre eux les trois vides habituellement séparés, c'est-à-dire le vide de la roue du cœur à ceux des roues inférieure et supérieure déjà unifiés au śloka précédent. Lorsqu'ils ne forment qu'un vide unique, seule subsiste la Roue de la conscience sans dualité, le Je suprême où l'énergie s'identifie à Śiva.

Le vide du cœur introduit ici une nouvelle dimension : en méditant sans flancher sur ces trois vides à la fois, la pensée perd sa tendance naturelle à la bifurcation ; la vacance de tout *vikalpa* s'établit de façon durable (état *nirvikalpa*) ; puis à force de se pénétrer de cette vacance, se révèle alors, non plus seulement l'état indifférencié auquel on est déjà parvenu, mais l'essence indivise elle-même ; en sorte que *nirvikalpāvasthā* est remplacé par *nirvikalpapramātṛ*, Sujet absolu ou Conscience en soi *(ciddhāma)* universelle et ininterrompue.

Considérées de façon discursive, ces vacuités paraissent distinctes les unes des autres et extérieures au Sujet ; mais si on les saisit d'un seul regard, toutes à la fois, elles se confondent car l'acte intuitif ne peut s'en emparer qu'en les dépouillant de leurs supports différenciés (cœur, etc.) et en les voyant reposer dans l'unité indifférenciée de la Conscience ; un vide unique se substitue alors soudain aux multiples vacuités contemplées.

46

Tanūdeśe śūnyataiva kṣaṇamātraṃ vibhāvayet |
nirvikalpaṃ[1] *nirvikalpo nirvikalpasvarūpabhāk ||*

Si l'on évoque, rien qu'un instant, l'absence de dualité en un point quelconque du corps ; voilà la Vacuité même. Libéré de toute pensée dualisante, on accédera à l'essence non-dualisante.

Ce verset décrit une élimination progressive de la pensée qui procède par dédoublement *(vikalpa)*. On s'en affranchit d'abord durant une fraction de seconde, en se concentrant sur un point du corps comme s'il était vide (premier *nirvikalpa*-éclair), et l'on atteint la véritable vacuité qui consiste ainsi en l'absence de la dualité.

Dès que cette concentration se stabilise, on jouit plus longuement et à son gré de cette extase indifférenciée où le sujet et l'objet tendent à se confondre (état *nirvikalpa*).

Enfin, l'agitation s'apaise, les doutes se résolvent spontanément en une harmonie supérieure ; ces instants radieux ne sont que le prélude à la dernière phase, celle où l'on s'établit définitivement et en toutes circonstances dans la Réalité indifférenciée du Sujet conscient (essence de *nirvikalpapramātṛ*).

Ainsi, ce qui au début ne durait qu'un moment, devient un état stable et finit par constituer la nature même du Sujet. La Vacuité de toute pensée dualisante correspond à l'*unmanā*[2], car il n'en existe pas de plus haute.

Ce moyen fait d'abord partie de la voie de l'énergie (premier hémistiche) puis il conduit à la voie de Śiva (second hémistiche).

1. Kaumudī, variante *nirvikalpe*.
2. Voir sur cette énergie supramentale, Introd. p. 51.

47

Sarvaṃ dehagataṃ dravyaṃ viyadvyāptaṃ mṛgekṣaṇe /
vibhāvayet tatas tasya bhāvanā sā sthirā bhavet //

O Belle aux yeux de gazelle ! Qu'on évoque intensément toute la substance qui forme le corps comme pénétrée d'éther[1]. Et cette évocation deviendra alors permanente.

On se concentre maintenant sur le contenu même du corps, os, chair, etc. sans égard à son apparence extérieure. Puis on s'efforce — en imagination — d'imprégner la substance corporelle d'un air vivifiant et allégeant, à moins qu'on ne la dilue dans l'espace comme si, magnifiée, elle se répandait dans le ciel ou dans le vide infini *(śūnyavyāpta)* selon l'interprétation de la Kaumudī.

Cette image cosmique d'un corps aérien ouvert de tous côtés, à laquelle on donne pleine adhésion, contredit l'image familière d'un corps alourdi et cerné de limites. Lorsque cette évocation s'implante fermement jusque dans les profondeurs du moi, on jouit de la conscience infinie propre à la voie de Śiva[2].

48

Dehāntare tvagvibhāgaṃ bhittibhūtaṃ[3] vicintayet /
na kiṃcid antare tasya dhyāyann adhyeyabhāg bhavet //

On doit considérer la différenciation de la peau du corps comme un mur[3]. Celui qui médite (ainsi) sur son (corps) comme s'il ne contenait rien à l'intérieur adhère (bientôt) à l'au-delà du méditable.

Ce verset fait partie d'une série de méditations qui s'efforcent de dissocier l'impression habituelle que nous avons de notre corps : soit qu'on s'attache au seul contenu substantiel (os, chair, etc.) soit qu'on ne considère que la peau en tant que mur insensible et externe enveloppant un vide intérieur. Mais dans l'une comme dans l'autre, les limites du corps s'effacent peu à peu et l'on devient omnipénétrant. On plonge dans le vide pour se perdre dans ce qui transcende l'objet de la méditation, à savoir le sujet méditant. En effet, lorsqu'on atteint l'intégration cosmique *(vyāpti)*, Śiva n'est plus objet de méditation ou d'adoration mais le pur Sujet lui -même.

Comme la précédente, cette concentration se réclame de la voie de l'individu.

1. Sur *viyat*, voir pp. 124-125.

2. Mais on part de la voie inférieure du fait qu'on médite sur un objet donné, le corps en l'occurence.

3. Variante *bhittimātra*. Ce mur évoque pour nous le corps-forteresse du śl. 52.

49

Hṛdyākāśe nilīnākṣaḥ padmasaṃpuṭamadhyagaḥ |
ananyacetāḥ subhage paraṃ saubhāgyam āpnuyāt ||

O Bienheureuse ! Les sens anéantis dans l'espace du cœur, l'esprit indifférent à toute autre (chose), celui qui accède au milieu de la coupe bien close des lotus atteindra la faveur suprême.

Les philosophes du Trika se représentent le cœur comme une cassette ronde et creuse à l'intérieur, faite de deux lotus entrelacés ; d'après Śivopādhyāya le lotus supérieur figure la connaissance et le lotus inférieur, l'objet connu ; entre eux, dans le vide intermédiaire *(madhya)* réside le sujet qui connaît ou la conscience *(cit)*. Lorsque sens et pensée reposent au milieu du calice du cœur — l'espace intime du cœur *(hṛdākāśa)* si tranquille et si simple — le yogin baigne dans la quiétude car il a brisé ses attaches avec le monde extérieur ; connaissance et connu le laissent indifférent.

Kṣemarāja cite ce śloka afin d'expliquer un passage des Śivasūtra : « La pensée, dit-il, se rassemble dans le cœur équivalent à la Lumière de la conscience et, s'absorbant en elle, perçoit un univers tout imprégné de cette Lumière[1] ».

Pénétrer dans son propre cœur signifie, en effet, pénétrer au cœur même des choses ; toute distinction entre corps et monde, entre sujet et objet ayant disparu, on jouit d'une béatitude que cet exégète qualifie de ‘ maîtrise universelle ’ car elle met en harmonie avec la systole et la diastole de l'univers.

Ce qui a trait à l'absorption spontanée dans le cœur relève de la voie de l'énergie et, plus particulièrement, de la méditation sur l'extrémité initiale *(prathamakoṭi)*, le cœur[2].

50

Sarvataḥ[3] svaśarīrasya dvādaśānte manolayāt |
dṛḍhabuddher dṛḍhībhūtaṃ tattvalakṣyaṃ pravartate ||

Du fait que la pensée est absorbée dans le *dvādaśānta*, chez (un homme) dont l'intellect est ferme et dont le corps (est pénétré) de toutes parts (de Conscience), se présente alors (à lui) la caractéristique de la Réalité bien affermie.

On doit d'abord extraire la pensée *(manas)* de toutes les portions du corps puis la dissoudre dans le centre supérieur du cerveau, le *dvādaśānta* ou *brahmarandhra*. Il n'existe, en effet, de véritable désintégration du *manas* qu'en ce lieu et tant que le moi empirique n'a pas été complètement désintégré, on ne peut rien réaliser sur le plan spirituel, étant donné que

1. « *Hṛdaye cittasaṃghaṭṭād...* » sūtra 15 commenté : *Citprakāśatām abhiniviśamānaṃ hi cittaṃ tadācchuritam eva viśvaṃ paśyati.* I. 15, p. 34, l. 3.

2. Voir Introd., p. 35. Sur le Cœur, cf. śl. 32, 37, 55, 162.

3. On peut comprendre encore : la pensée s'absorbe dans le *dvādaśānta* intérieur (en *prāṇa*) et aussi dans le *dvādaśānta* (extérieur), tout autour du corps.

l'égocentrisme est ce qui sépare du vrai Centre *(madhya)*. Absorbée dans le *brahmarandhra*, la pensée y perd sa tendance dualisante et, réactivée en tant qu'intellect *(buddhi)*, elle imprègne ensuite de vie spirituelle le corps entier jusqu'à ses moindres pores.

Au début de la pratique, celui qui parcourt la voie inférieure situe le *dvādaśānta* au sommet de la tête ; puis, s'il accède à la voie de l'énergie en réussissant à stabiliser son intellect, il le perçoit non plus comme un point de son corps mais comme universellement répandu.

La Réalité se montre d'abord le temps d'un éclair parce que les traces du passé *(āśaya)* forment un obstacle à sa manifestation permanente ; ces traces ne disparaissent que si la pensée s'absorbe complètement dans le suprême *dvādaśānta* cosmique identifié par la Kaumudī à la vacuité absolue *(śūnyātiśūnya)*.

L'homme vigilant dont l'intellect est stable, parvenu au vide supramental d'*unmanā*, se maintient sans faiblir dans la Réalité dont il n'avait fait qu'entrevoir un aspect.

51

Yathā tathā yatra tatra dvādaśānte manaḥ kṣipet /
pratikṣaṇaṃ kṣīṇavṛtter vailakṣaṇyaṃ dinair bhavet //[1]

Qu'on fixe sa pensée dans le centre supérieur, *dvādaśānta*, de toutes manières et où qu'on se trouve. L'agitation s'étant peu à peu abolie, en quelques jours l'indescriptible se produira.

Ce verset, que cite le commentateur du Tantrāloka, sert à illustrer le troisième moyen de pénétrer dans son propre Cœur[2]. On doit se concentrer sur le centre supérieur du cerveau au cours de toutes les activités, en quelque lieu qu'on réside et en utilisant n'importe quel moyen, à son gré. Les moindres gestes et impulsions doivent être remplis de la finalité qui s'attache à la jonction du Centre *(madhya)* et nous avons vu que la tension du sujet et de l'objet se résout spontanément dès qu'on est parvenu au Centre. Le souffle s'apaise, la pensée ne fonctionne plus et l'agitation qui les accompagne en temps normal prend fin. C'est alors que se dévoile ce qui est dépourvu de signe caractéristique *(vailakṣaṇya)*, l'existence incomparable et ineffable de Bhairava.

Le premier vers de cette stance signifie d'après Kṣemarāja[3] qu'il faut préparer assidûment l'éveil *(unmeṣa)* ou prise de conscience de soi. Il s'agit ici du saisissement émerveillé *(camatkāra)* de la découverte de soi-même, alors que s'effondre soudain tout support objectif chez un homme toujours adonné à une seule pensée[4], en l'occurrence, une absorption constante dans le *dvādaśānta*.

Cette concentration relève de la voie de l'individu.

1. Strophe citée T. A. V. p. 378 comm. au śl. 71.
2. *Sarvanāḍyagragocara*. T. A. op. cit. Voir à ce sujet Introd. p. 42.
3. P. H. p. 45 l. 1 comm. au sūtra 18.
4. Voir la strophe de la S. K. III. 9 ou 41 que nous citons et expliquons Introd. p. 62.

52

Kālāgninā kālapadād[1] *utthitena svakaṃ puram* /
pluṣṭaṃ vicintayed ante śāntābhāsas tadā bhavet[2] //

On doit se concentrer intensément sur sa propre forteresse[3] comme si elle était consumée par le feu du Temps qui surgit du pied de (ce) Temps. Alors, à la fin, se manifeste la quiétude.

Cette méditation associe les formules aux impositions *(nyāsa)* afin d'infuser la vie divine dans le corps de l'adepte. Ce dernier touche successivement avec sa main les divers membres et organes de son corps en remontant de l'orteil au crâne ; ce faisant, il imagine que de l'orteil de son pied droit surgissent les flammes destructrices du feu de Rudra — l'universel destructeur — qui réduisent son corps en cendres, tout comme elles consument l'univers entier au moment de la dissolution cosmique et que *kālāgni,* le Feu du temps, brûle vers le haut.

A la faveur de cette méditation, l'on ne perçoit bientôt plus que flammes ; les concepts sont éliminés et lorsque l'attachement au corps n'existe plus, l'on baigne dans une paix infinie, celle de la conscience intime.

Cette pratique semble relever de la voie de l'énergie du fait que le corps est calciné en imagination et de l'intérieur tandis que la *kuṇḍalinī* se dresse. Mais Kṣemarāja[4] et Śivopādhyāya l'attribuent, non sans fondement, à la voie inférieure, puisque la concentration propre à la voie de l'individu est la seule qui s'accompagne d'impositions et qu'on se sert du verbe *cint-* pour la désigner ; de plus elle conduit à l'apaisement de la pensée *(citta-viśrānti),* le *śānta* de notre verset.

53

Evam eva jagat sarvaṃ dagdhaṃ dhyātvā vikalpataḥ /
ananyacetasaḥ puṃsaḥ puṃbhāvaḥ paramo bhavet //

De même, après avoir médité en imagination sur le monde entier comme étant consumé (par les flammes)[5], l'homme dont l'esprit est indifférent à toute autre (chose) accédera à la plus haute condition humaine.

Cette méditation fait suite à la précédente : parvenu à un calme parfait en imaginant son corps réduit par les flammes, l'adepte s'élève au plan

1. Kaumudī, *kālapurād.*
2. Kaumudī, *prajāyate.*
3. Les philosophes indiens depuis l'époque des Upaniṣad se plaisent à comparer le corps à une octuple forteresse ; ici une place forte dont seules les flammes peuvent venir à bout.
4. S. S. v. III. 4.
5. Cf. P. H. comm. au sūtra 14, p. 34, l. 6. *Citi,* la conscience, y est un feu car elle est apte à dévorer l'univers, ' *citir eva* ' *viśvagrasanaśīlatvāt* ' *vahniḥ* '.

cosmique et se représente l'univers réduit au néant et privé, en conséquence, de ses formes limitées. Si aucune autre idée n'envahit alors son esprit, il atteint l'état d'homme par excellence, celui d'avant la grande bifurcation ; en d'autres termes, s'il recouvre sa nature de Sujet conscient illimité, il s'intégrera complètement au Tout, Bhairava.

Celui qui médite ainsi s'engage dans la voie de l'énergie ; bien éveillé à la Réalité[1], il connaît intuitivement le monde objectif encore indifférencié et qui repose apaisé en sa propre conscience.

54

Svadehe jagato vāpi sūkṣmasūkṣmatarāṇi[2] *ca* /
tattvāni yātāni layam[3] *dhyātvānte vyajyate parā* //

Si l'on médite sur les catégories subtiles ainsi que sur les catégories très subtiles, (incluses) dans son propre corps, ou bien sur celles de l'univers comme si elles se résorbaient les unes dans les autres, finalement, la suprême (Déesse) se révélera.

Ces vers décrivent un processus de fusion *(vyāpti)* qui résorbe la catégorie inférieure dans celle qui la dépasse immédiatement — sa cause — et ainsi de suite de catégorie en catégorie[4] jusqu'à celle de l'énergie.

Cette fusion *(vyāpti)* ou intégration de l'inférieur dans le supérieur s'effectue en deux étapes principales : la première dont il s'agit ici, nommée *ātmavyāpti*, résorbe les catégories subtiles : ego, sens interne, intellect, nature et esprit *(puruṣa)* dans les plus subtiles jusqu'à ce qu'elles se dissolvent toutes dans l'éternel Śiva *(sadāśiva)*. La pure énergie ou Déesse suprême se révèle alors.

Notre verset ne nous mène pas au-delà. Au cours de la seconde étape appellée *śivavyāpti*[5], la catégorie de l'énergie s'absorbe à son tour dans la catégorie ultime, ou *śivatattva* par laquelle Śiva se manifeste.

Cette méditation est tributaire de la voie de l'énergie, étant donné que la pensée illuminée appréhende l'univers comme un tout unifié.

55

Pīnāṃ ca durbalāṃ śaktiṃ dhyātvā dvādaśagocare /
praviśya hṛdaye dhyāyan svapnasvātantryam[6] *āpnuyāt* //

1. C'est un *citta sambodha*.
2. Variante °*sūkṣmāntarāṇi*.
3. Śivopādhyāya préfère lire *yāni nilayam*.
4. Ces *tattva* sont des manifestations partielles de la Réalité, ou éléments constituants du corps et de l'univers. Voir Introd. p. 19.
5. Quant à *śivavyāpti*, voir śl. 57.
6. En lisant *supta* ou *svapna*, rêve, nous suivons les versions du T. A. Chap. XV, śl. 480-481, p. 241 et S. n. kār. 34 (III. 1-2, p. 56) préférable à la lecture *mukta*. Le T. A. lit *pūrṇāṃ ca kṛśāṃ...dhyāyet*.

Si l'on médite sur l'énergie (du souffle) grasse et très faible dans le domaine du *dvādaśānta*[1] et (que au moment de s'endormir) on pénètre dans son (propre) cœur ; en méditant (ainsi) on obtiendra la maîtrise des rêves.

Cette concentration non seulement permet de provoquer le rêve désiré, mais elle donne en outre un libre pouvoir sur les songes et transforme ceux-ci en réalité : il semble, en effet, que durant le rêve et grâce à lui, le yogin soit capable de réaliser ce qu'il souhaite.

Sur le plan strictement spirituel, Kṣemarāja nous apprend que « la pratique assidue de l'absorption en Śiva purifie si bien le miroir de la conscience que le yogin, en dépit de son sommeil (rêve ou *suṣupti*), s'immerge profondément soit dans l'énergie divine, soit en Śiva parce qu'il n'est plus jamais, à aucun moment, inconscient[2]. »

Lorsque vient le sommeil, à la minute incertaine[3] où l'on flotte entre la tension active de la veille et l'inconscience du sommeil ordinaire, il faut méditer sur l'énergie du souffle en la projetant jusqu'au centre le plus élevé du cerveau, le *dvādaśānta*. Cette énergie, nous dit-on, est grasse — c'est-à-dire pleine et sonore — mais aussi faible ou subtile en raison de sa lenteur. Différente du souffle instable et troublé de l'état de veille, elle se rapproche du souffle apaisé et lent qui scande l'extase *(samādhi)*.

Au moment de s'endormir, le yogin recueille sa pensée dans son cœur et respire à plusieurs reprises en se concentrant sur ce qu'il veut accomplir ; puis, au lieu de sombrer dans le sommeil ordinaire, il accède au *yoganidrā*, sommeil spécifique imprégné d'une conscience subtile. Il peut alors diriger ses rêves et ceux-ci sont doués d'efficience[4].

Kṣemarāja précise qu'au cours du rêve comme dans la veille, Śiva qui supporte l'univers accorde les fins qu'il désire au yogin qui demeure constamment recueilli à la jonction de la veille et du sommeil, c'est-à-dire au Centre *(madhya)*, unité de vie et d'efficience.

A côté du yogin en *yoganidrā* dont l'état de rêve dépend étroitement du souffle *(prāṇa)* et se ramène à lui, il faut distinguer le *jñānin* qui jouit après l'illumination de la maîtrise de l'univers. Le Tantrāloka désigne son sommeil *(svapna)* par l'expression *vyāpti* parce que ce gnostique « ayant ses assises dans la connaissance même, pénètre partout durant son sommeil[5]. »

S'adonnant d'abord à un exercice de souffle propre à la voie inférieure, le yogin rejoint bientôt la voie intermédiaire *(śāktopāya)* dès qu'il se concentre sur l'énergie du cœur.

1. Situé au sommet du cerveau.

2. S. n. III. 1-2.

3. Voir śl. 75.

4. Si le yogin veut apparaître aux yeux d'une personne qui vit au loin, celle-ci le verra et l'entendra.

5. *Vedye svātantryabhāg jñānaṃ svapnaṃ vyāptitayā bhajet /*
mānabhūmir iyaṃ mukhyā svapno hy āmarśanātmakaḥ // X. śl. 256. Nous lisons, avec une variante, *jñāni* plutôt que *jñāna*, le commentaire précise : *jñāniṣu*.

56

Bhuvanādhvādirūpeṇa cintayet kramaśo 'khilam |
sthūlasūkṣmaparasthityā yāvadante manolayaḥ[1] *||*

Il faut se concentrer par degrés sur l'univers sous forme de monde et autres cheminements, en le considérant dans ses modalités grossière, subtile et suprême, jusqu'à parvenir finalement à l'absorption de la pensée.

Cette fusion intégrale *(vyāpti)* prend son départ sur le plan grossier, à l'échelle des sens — phrases et mondes. Puis ces derniers se résorbent dans les cheminements subtils — formules *(mantra)* et catégories — lesquelles à leur tour se perdent au niveau suprême dans les phonèmes et les énergies ultimes *(kalā)*[2].

Après avoir cité notre verset dans sa Śivasūtravimarśinī, Kṣemarāja le commente ainsi : « on élimine, dit-il, les (diverses) catégories en se concentrant sur chacune d'elles à tour de rôle et en les engloutissant dans leur propre cause, à moins qu'on ne préfère les traiter par la méthode de l'embrasement final[3]. »

A la différence du verset 54 qui ne nous conduisait pas au-delà de la voie subtile de l'énergie où seule la Déesse se manifestait, le présent śloka, bien que partant de la voie inférieure, permet d'atteindre le niveau suprême de la voie de Śiva, caractérisé par la disparition de la pensée empirique *(cittapralaya)*.

57

Asya sarvasya viśvasya paryanteṣu samantataḥ |
adhvaprakriyayā tattvaṃ śaivaṃ dhyātvā mahodayaḥ ||

Après avoir médité sur la réalité Śivaïte selon la méthode des (six) cheminements[4], de façon exhaustive en y incluant l'univers entier, (alors se produit) le grand Éveil.

Si l'on parvient à engloutir toutes choses en Śiva, la Réalité seule subsistera puisque c'est le déploiement des six cheminements englobant toute la réalité empirique, qui cache la Réalité ultime.

Cette strophe doit être rapprochée du verset 54 qu'elle continue tout en nous menant bien au-delà. En effet, tandis que dans celui-ci il était question d'intégrer l'ensemble des catégories dans le Soi *(ātmavyāpti)*, à présent

1. Cité par la M. M. śl. 57 à l'occasion d'une stance : « Imaginez l'état transcendant de l'éther par rapport aux cinq éléments grossiers dont il fait pourtant, lui aussi, partie. De quelle nature est alors le Maître de l'objectivité *(soma)* dont la condition est bien au-delà des trente-six catégories. » Voir p. 148.

2. Quant aux *kalā*, voir Introd. p. 19.

3. III. 4. p. 78. 'L'embrasement final' fait allusion au śl. 52 qu'il cite ensuite.

4. Quant aux *adhvan*, voir l'Introd. p. 18.

il s'agit de leur fusion en Śiva *(śivavyāpti)*. A la révélation de l'énergie succède l'éveil transcendant, c'est-à-dire l'intuition de Paramaśiva qui fond sur le yogin et le pénètre de partout. Ainsi, après avoir indiqué à la Déesse les voies de la profondeur intime, Śiva lui enseigne l'infinité du Soi qui a brisé ses limites, en lui montrant l'immensité d'un monde éternellement un qu'il a réintégré en lui-même.

Voie de l'énergie.

58

Viśvam etan mahādevi śūnyabhūtaṃ vicintayet /
tatraiva ca mano līnaṃ tatas tallayabhājanam //

O puissante Déesse ! on doit se concentrer intensément sur tout cet univers comme s'il était vide et là même la pensée se résorbe. Alors on devient le vase (d'élection) de l'absorption en ce (vide)[1].

Ce verset est le premier d'une série de moyens de méditation relatifs au vide.

Si, à force de se concentrer, on arrive à se convaincre que l'univers n'est que vacuité, la conscience happée par ce vide cède à un vertige qui la plonge dans l'abîme de l'Unité śivaïte et s'absorbe dans le vide absolu *(śūnyātiśūnya)*. Dès qu'un yogin peut réaliser le vide à volonté, sa tendance à l'écartèlement mental disparaît et, ce vide étant le lieu de tout ce qui existe, il obtient la maîtrise de l'univers.

Ce verset consacré à la vacuité de la voie de Śiva part d'une concentration relevant de la voie de l'énergie.

59

Ghaṭādibhājane dṛṣṭiṃ bhittīs tyaktvā vinikṣipet /
tallayaṃ tatkṣaṇād gatvā tallayāt tanmayo bhavet //

Qu'on fixe le regard sur un récipient, une cruche ou quelque autre objet en faisant abstraction de (ses) parois. Lorsqu'on parvient à s'absorber en ce (vide), à cet instant précis (et) grâce à cette absorption, on s'identifiera à lui[2].

On regarde de très près l'intérieur d'un vase sur lequel on se penche en détournant l'attention de ses parois. On s'absorbe d'abord dans le vide intérieur durant une seconde ; mais la paroi reparaît presque aussitôt. Si l'on recommence l'expérience sans se lasser, la paroi disparaîtra durant des intervalles de plus en plus prolongés. A la fin elle s'efface tout à fait et seul demeure l'espace intérieur du vase, espace vide et sans limite puisque

1. On peut traduire aussi : on devient hautement qualifié pour cette absorption, *tad* pouvant désigner l'un comme l'autre.

2. Concentration analogue à celle que décrit le śl. 115, fixation prolongée du fond d'un puits.

rien ne le borne. Grâce à cette absorption on s'identifiera à la vacuité absolue et, par l'intermédiaire de celle-ci, à Śiva même.

Une telle concentration se rattache au début à la voie inférieure puisqu'elle implique une attitude fixe que maintient fermement la volonté, puis elle se perd dans la vacuité de la voie śivaïte.

60

Nirvṛkṣagiribhittyādideśe dṛṣṭiṃ vinikṣipet /
vilīne mānase bhāve[1] *vṛttikṣīṇaḥ prajāyate //*

Qu'on fixe le regard sur une région dépourvue d'arbres, de montagnes, de murailles ou d'autres objets. Dans l'état mental d'absorption on devient (un être dont) l'activité fluctuante a disparu.

Cette méditation, qui relève entièrement de la voie de Śiva, porte sur l'immensité spatiale, sur les grandes surfaces dénudées et monotones, sans accidents susceptibles d'arrêter l'œil. La pensée ne pouvant se fixer sur un point défini, puisque tout support lui fait défaut, s'apaise spontanément et la Lumière de la conscience se révèle alors dans son éclat indivis.

Citant cette strophe dans sa glose à la Parātriṃśikā, Abhinavagupta explique que la conscience pleine et parfaite, à la différence de la conscience imparfaite et partielle, consiste en un émerveillement qui embrasse en lui-même toute l'infinie multiplicité. Ainsi celui qui veut pénétrer de plus en plus profondément en soi-même jusqu'à Bhairava, doit s'y exercer, dit-il, dans une région non-accidentée, dépourvue de lac, d'arbres, etc., où la vue s'étende sans que rien ne puisse l'interrompre. La vision spirituelle devenant elle aussi ininterrompue, on accédera à la Conscience bhairavienne[2].

Une absorption de la pensée non sans analogie avec celle que cherche à induire notre śloka a été expérimentée par W. H. Hudson au cours de ses randonnées à travers les déserts arides de la Patagonie, dont la grise et monotone étendue se déroule à l'infini dans un silence parfait. « Pendant ces journées de solitude, dit-il, il était rare qu'une pensée quelconque passât dans mon esprit... Dans le nouvel état d'esprit où je me trouvais, la pensée était devenue impossible... Penser, c'était mettre en mouvement dans mon cerveau un appareil bruyant ; or il y avait dans cette région quelque chose qui m'ordonnait de demeurer tranquille, et j'étais forcé d'obéir. J'étais en suspens et aux aguets ; cependant je ne m'attendais jamais à rencontrer une aventure... Le changement qui s'était opéré en moi était aussi grand et aussi surprenant que si j'avais troqué mon identité avec celle d'un autre homme ou d'un animal ; mais à l'époque, j'étais incapable de m'en étonner ou de faire des suppositions sur ce point ; l'état me semblait familier plutôt qu'étrange, et bien qu'il s'accompagnât d'une forte sensation d'épanouissement mental, je ne le savais pas — je ne sus que quelque chose s'était passé

1. Le Netratantra I, p. 200 lit *nilīne* et autre variante *vilīnamānasībhāve*.

2. P. T. v. p. 136 : *svayam eva tad vimarśakuśalā bhavata prasaṃkhyānaparāḥ hradagiritaruprabhṛtyupādhisaṃkocena rahite tadvaty api vā araṇyānīpradeśe dūrādakhaṇḍitā dṛṣṭir evam eva akhaṇḍita tām upāśnuvānā bhairavabodhānupraveśam...*

en moi et mon intellect — que lorsque je l'eus perdu pour retourner à mon ancien moi — à la pensée et à la vieille existence insipide.

« De tels changements en nous, si brève qu'en puisse être la durée, et dans la plupart des cas elle est très brève, mais qui aussi longtemps qu'ils durent semblent nous affecter jusqu'aux racines de notre être et nous arrivent comme de grandes surprises — la révélation d'une nature ignorée et cachée sous celle dont nous avons conscience — ne peuvent être attribués qu'au retour d'une mentalité primitive et exclusivement sauvage. »

Si Hudson décrit avec finesse cette transformation fondamentale, s'il analyse bien ses composantes — plus loin il parle encore très justement de « cet état d'intense vigilance, ou plutôt d'agilité mentale, avec suspension des facultés intellectuelles supérieures »[1], il se trompe sur sa nature véritable parce que, en dépit d'une absorption réelle, l'agitation mentale n'ayant pas tout à fait disparu en lui, il n'avait pu qu'effleurer l'état *nirvikalpa*.

61

Ubhayor bhāvayor jñāne jñātvā[2] *madhyaṃ samāśrayet |*
yugapac ca dvayaṃ tyaktvā madhye tattvaṃ prakāśate ||

Au moment où l'on perçoit deux choses, prenant conscience de l'intervalle (entre elles), qu'on s'y installe ferme. Si on les bannit simultanément toutes deux, (alors), dans (cet) intervalle, la Réalité resplendit.

Cette concentration propre à la voie de l'énergie[3] est une réalisation sans objet puisqu'elle porte sur l'intervalle *(madhya)* ou vide interstitiel entre deux choses sans prendre appui sur elles. Mais s'arrêter au Centre, c'est-à-dire en pleine conscience indifférenciée, au moment où l'on perçoit simultanément deux objets, est une tâche malaisée car la pensée oscille de son naturel d'un instant à l'autre, d'une impression à la suivante, sans pouvoir jamais se fixer un seul moment dans l'intervalle qui sépare états ou objets. Si l'on parvient à stabiliser l'attention quelques instants au milieu de deux modalités du devenir, celles-ci s'effacent du champ de la conscience et l'on s'établit à la jonction, le lieu du repos[4]. Alors, écartant ses voiles — les deux objets qui la masquaient aux regards — l'unique Réalité fulgurera spontanément, radieuse[5].

1. Un flâneur en Patagonie, trad. par V. Llona, Paris, 1929, pp. 217-218 et 224.
2. Leçon de la Kaumudī, ainsi que comm. T. A. I, p. 127 et Netratantra I. 201. Abhinavagupta aussi se plaît à citer cette strophe I. P. v. v. III, p. 343. Mais Śivopādhāya lit *dhyatvā*, ayant médité.
3. Qui fait effort pour appréhender deux choses à la fois réside dans la voie inférieure; mais l'homme bien recueilli qui ne perçoit pas comme tels deux objets se trouvant dans son champ visuel, et qu'une réalité supérieure et ineffable envahit soudain, chemine sans effort dans la voie de l'énergie. De là, grâce à la disparition de la dualité *(vikalpa)*, il débouchera dans la voie de Śiva. Il est possible que l'attention brusquement déchirée par un acte de concentration simultanée, soit saisie de vertige et sombre dans le vide interstitiel où elle trouve la paix.
4. Vide si on le considère par rapport aux modalités du devenir mais, pris en lui-même, plénitude du Soi profond.
5. Abhinavagupta (I. P. v. v. III, p. 343) éclaire cette strophe par S. K. 41. Voir Introd. p. 62.

62

Bhāve tyakte[1] *niruddhā cin naiva bhāvāntaraṃ vrajet /*
tadā tanmadhyabhāvena vikasaty ati bhāvanā //

Que l'esprit[2] qui vient de quitter une chose soit bloqué et ne s'oriente pas vers une autre chose. Alors, grâce à la chose qui se trouve entre elles, la Réalisation[3] s'épanouit dans toute son intensité.

Il ne s'agit plus ici de la contemplation simultanée de deux objets mais du regard qui va sans trève d'une chose à la suivante. On quitte une chose après l'avoir enregistrée, cataloguée et connue ' en relation ', en la dissociant de ce qu'elle n'est pas *(vikalpa)*, puis on passe immédiatement à une autre. Mais un yogin peut mettre un terme à cette dispersion et atteindre le vide interstitiel qui réside toujours entre deux états de conscience. Il bloque sa pensée sur l'instant et, bien que l'objet vers lequel il orientait son attention soit présent, il le voit sans vraiment le voir et le mot qui allait le désigner ne se pose pas sur lui. C'est alors que signification, mode d'emploi, utilité perdent leur support, le yogin s'immerge dans la réalité ineffable, l'absolu imperméable à toute pensée.

Peu importe le procédé employé, qu'il concerne le temps ou l'espace, le résultat ne varie guère : si l'on perçoit deux choses en même temps, on portera l'attention sur l'intervalle qui les sépare ; si l'on se concentre sur un seul objet, on l'isolera de tout ce qui l'entoure, et l'on atteindra la vacuité interne, le Centre. Ou encore si, quittant un instant, on ne rejoint pas le suivant, on sombrera dans ce même intervalle *(madhya)*, le Soi. Ainsi, rompant toute relation avec l'espace et le temps, on surmontera les fluctuations de la pensée.

La glose du Tantrāloka cite les strophes 61 et 62 de notre tantra pour mieux faire comprendre l'expression *grāmadharma*, Réalité totale, c'est-à-dire le *madhya* que nous avons ici. « Cette très subtile synthèse des catégories, située dans le Cœur, dans tous les corps et dans l'essence, voilà ce qu'on désigne par l'expression *grāma*, réalité totale ; c'est le Soi, la nature essentielle, pleine de l'ambroisie de Śiva[4] ». La voie qui permet d'atteindre l'activité propre à cette réalité consiste en une pure connaissance *(śuddhavijñāna)* d'un sujet libre de toute vision objective et qui porte sur l'intervalle *(madhya)* entre deux choses ou deux souffles ; qu'on rejette ces deux

1. Nous lisons avec le T. A. I. p. 127 *tyakte* au lieu de *nyakte*. Également Netratantra I p. 201. et Kṣemarāja S. n. comm. à Kār. 41.

2. *Cit*, une conscience pure qui appartient à un yogin.

3. Cette strophe joue à trois reprises sur la racine *bhū-*, réalisation au sens anglais du terme (Cf. le 145). *Bhāva* est une chose réalisée, une actualité que réalise un acte éminemment réalisateur *(bhāvanā)*. On passe ainsi du plan de deux actualités qu'on rejette à celle de l'actualité intermédiaire et sous-jacente et, par celle-ci, on accède au plan de l'actualisation, *la bhāvanā*. Voir Introd. p. 32 sq.

4. I. śl. 83-84 et p. 125. *Hṛdisthaṃ sarvadehasthaṃ svabhāvasthaṃ susūkṣmakam / sāmūhyaṃ caiva tattvānāṃ grāmaśabdena kīrtitam / ātmaiva dharma ityuktaḥ śivāmṛtapariplutaḥ /*

énergies et l'on parviendra au vide interstitiel *(madhya)* appelé *rāma*, autrement dit Śiva, qui se joue à la jonction des diverses activités[1].

On décèle ici la voie de l'énergie qui tend à *madhya* par l'entremise de *bhāvanā*.

63

Sarvaṃ dehaṃ cinmayaṃ hi jagad vā paribhāvayet |
yugapan nirvikalpena manasā paramodayaḥ[2] ||

En vérité, que l'on évoque parfaitement, de façon simultanée dans sa totalité, soit l'univers, soit son propre corps comme s'il était fait de conscience. Alors, à l'aide d'une pensée sans dualité, (on obtiendra) le suprême Éveil.

L'intérêt du verset porte sur le terme *yugapat*, simultanément. Il faut contempler d'une vue globale son propre corps des pieds à la tête et en ses diverses parties comme s'il baignait en son intégrité dans la lumière de la conscience ; ou si l'on préfère, on se concentre sur l'univers entier, à l'extérieur et à l'intérieur, sous ses innombrables aspects, comme pénétré d'un émerveillement qui éclate soudain. Cet acte de contemplation s'effectue en un moment jaillissant, sans l'ombre d'une gradation. Si tout est là dans l'instant, c'est que discursivité et dualité ont disparu. Le Soi délivré de ses voiles apparaîtra en sa vivante acuité tel le soleil qui se lève *(udaya)*.

Commentant un sutra de Vasugupta ainsi formulé : « grâce à la concentration sur la pure Réalité, l'énergie de l'être enchaîné prend fin », Kṣemarāja cite notre verset et explique que si le yogin se concentre sur l'univers en le considérant comme identique au suprême Śiva, et réussit à oblitérer de sa conscience la servitude propre à l'être enchaîné *(paśu)*, il deviendra le souverain du monde entier, lui, le libéré vivant[3].

Lorsque l'univers se manifeste à l'extérieur et à l'intérieur comme imprégné de la prise de conscience émerveillée du Je absolu, on jouit de l'illumination de la conscience *(cittasambodha)*, but vers lequel tend la voie de l'énergie.

64

Vāyudvayasya saṃghaṭṭād antar vā bahir antataḥ |
yogī samatvavijñānasamudgamanabhājanam ||

En pratiquant la friction[4] des deux souffles, à l'extérieur ou à l'intérieur, le yogin deviendra à la fin le vase (d'élection) d'où surgit la connaissance suprême de l'Égalité.

1. *Sā rāmastho madhyadeśagaḥ*. id. śl. 86.

2. S. S. v. lit. *paramodbhavaḥ* (I. 16, p. 36). La Kaumudī, *manasaḥ paramā gatiḥ*. Voir Svacchanda, comm. III, p. 212.

3. « *śuddhatattvasaṃdhānād vā'paśuśaktiḥ* »...*tatra yadā viśvam anusaṃdhatte... tadā avidyamānā paśvākhyā bandhaśaktir yasya tādṛg ayaṃ sadāśivavat viśvasya jagataḥ patir bhavati*. S. S. v. I. 16, p. 35.

4. *Saṃghaṭṭa*, interaction de deux forces opposées et qui vise à leur fusion.

Il existe deux points où les souffles expiré et inspiré ainsi que toutes les autres énergies, équilibrant leur force, n'entrent plus en conflit. Ce sont : à l'intérieur, le cœur dans lequel le souffle se repose et, à l'extérieur, le *dvādaśānta*, lieu où il expire et qu'on situe à la distance de trois poings du nez.

La pratique consiste à fixer l'attention sur le vide en ces points où ne s'effectuent ni sortie ni entrée du souffle. Celui-ci demeure stable, sans dévier, et s'élève tout droit dans le canal médian *(madhyanāḍī)* en montant du cœur au *dvādaśānta* : ce dernier ne réside plus, en ce cas, à l'extérieur du corps mais au sommet même du cerveau[1].

On appelle *samatva*[2] 'égalité ou unanimité' l'état sans heurt où tout apparaît égal dans la lumière de l'Un dès que, les conflits cessant, la connaissance intuitive discriminatrice *(vijñāna)* de l'unité surgit.

Il semble que le yogin, en s'exerçant sur les souffles, emprunte d'abord la voie de l'activité *(āṇavopāya)*, puis accède aux voies supérieures.

65

Sarvaṃ jagat svadehaṃ vā svānandabharitaṃ smaret /
yugapat svāmṛtenaiva parānandamayo bhavet //[3]

Que (le yogin) considère soit l'univers entier soit son propre corps, simultanément dans sa totalité, comme rempli de sa propre félicité. (Alors), grâce à son ambroisie intime, il s'identifiera à la suprême félicité.

Kṣemarāja cite ce verset afin d'expliquer un sūtra de Vasugupta : « Il anime les trois états (par le Quatrième) »[4]. Le yogin, dit-il, s'efforce d'animer de façon ininterrompue les trois états de veille, de rêve et de sommeil profond en les illuminant par le Quatrième non seulement durant l'extase aux yeux clos mais aussi au moment où il ouvre les yeux et se tourne vers le monde extérieur, reprenant conscience de son corps ainsi que de l'univers. Il doit alors percevoir ceux-ci comme pleins de sa félicité intime, cette force jaillissante dans laquelle il baigne encore.

A ce moment le yogin s'empare de cette béatitude qu'il voit répandue en tous lieux ; il la saisit par intuition en son intégrité et non peu à peu, ici et là. Tel est le sens du terme simultanément *(yugapat*[5]*)*. Puis il repose dans cette ambroisie[6] qu'il découvre en lui-même et qui ne procède jamais de causes externes.

Grâce à la surabondance de cette félicité, il s'identifie à elle et accède à la béatitude cosmique *(jagadānanda)*, massive et sans fissure, dans laquelle aucune dualité ne peut se glisser.

1. Pour des explications complémentaires voir comm. au śl. 25.
2. Voir Introd. p. 64.
3. Cité S. S. v. III. 39, p. 130 et M. M. 44, p. 116.
4. S. S. III. 38.
5. Sur *yugapat*, voir Introd. p. 34.
6. *Amṛta*, terme technique réservé à la seule félicité mystique, afin de mieux la distinguer des autres.

Kṣemarāja ajoute : « Dès que la libre énergie qui est félicité par essence se révèle au yogin au cours de tous les états de la vie ordinaire, celui-ci possède la faculté de créer à son gré ce à quoi il aspire »[1].

De son côté Abhinavagupta précise : « Ce que nous nommons béatitude n'est que l'illumination de notre propre Soi ; elle consiste en une prise de conscience de soi-même[2]. »

Ce qui touche à la félicité et à l'émerveillement (strophe suivante) relève nécessairement de la voie de l'énergie.

66

Kuhanena prayogena sadya eva mṛgekṣaṇe |
samudeti mahānando yena tattvaṃ vibhāvyate ||

(Comme) par un procédé de magie[3], O Belle aux yeux de gazelle ! la grande félicité se lève subitement. Grâce à elle la Réalité se manifeste.

Cette strophe que cite Rājānaka sert d'exemple au troisième moyen de pénétrer dans le cœur[4].

Kuhana donne lieu à plusieurs interprétations : il peut s'agir d'une excitation de l'extrémité des courants nerveux *(nāḍīnām agragocara)* comme le *dvādaśānta*[5] ou un point quelconque du corps, les aisselles qui chatouillées délicatement avec les doigts — nous dit Jayaratha — procurent un grand plaisir.

La Kaumudī compare cette impression à une montée de fourmis et il suffirait de se concentrer sur elle pour obtenir l'omniprésence *(vyāpti)*.

D'autre part, sur un plan différent, *kuhana* signifie un acte mystérieux de magicien, tour de prestidigitation ou de magie apte à engendrer un étonnement frémissant qui vous transporte hors de vous-même. A l'instant où disparaît le conflit sujet-objet, la félicité propre à l'Unité profonde remplit la personne entière. Qu'on s'absorbe en elle et se révélera la Réalité indivise, sa source immédiate.

Voie de l'énergie.

67

Sarvasrotonibandhena[6] *prāṇaśaktyordhvayā śanaiḥ |*
pipīlasparśavelāyāṃ prathate paramaṃ sukham ||

Lorsqu'on fait échec au flot tout entier (des activités sensorielles)

1. *Evaṃ hi ānandātmā svātantryaśaktiḥ sarvadaśāsu sphuṭībhūtā satī yatheṣṭanirmāṇakāriṇī bhavati.* S. S. v. III. 39, p. 130 fin.

2. *Svarūpasya svātmanaḥ paripūrṇanijasvabhāvaprakāśanam eva parāmarśamayatām dadhad ānanda ity ucyate.* I. P. v. v. II, p. 177 (I. 5).

3. Doit-on comprendre : en présence d'un tour de magie ?

4. T. A. V. p. 379, l. 1. Voir à ce sujet Introd. p. 42.

5. Cf. śl. 51.

6. La Kaumudī lit *nirodhena*.

par le moyen de l'énergie du souffle qui s'élève ; peu à peu, au moment où l'on sent un fourmillement, le suprême bonheur se propage.

C'est spontanément que se trouvent refoulés activités sensorielles, fonctions sexuelles et courants des souffles centrifuge et centripète, au moment où l'énergie vitale commence à s'élever sous forme d'*udāna* ou de *kuṇḍalinī* dans la voie du milieu *(suṣumnā)*[1]. Lorsque ces courants deviennent très subtils on éprouve une impression spécifique qui se rattache au *spanda*, vibration comparable à un fourmillement *(pipīlasparśa)*. Cette vibration qui part du cœur ou du bulbe s'accompagne d'un vif plaisir qui se répand dans tous les membres. Si l'on se concentre sur ce fourmillement et sur la jouissance qui augmente à mesure que l'énergie vitale s'avance progressivement vers le *dvādaśānta*, on connaîtra un très grand bonheur, celui de l'existence brahmique.

Voie de l'énergie.

68

Vahner viṣasya madhye tu cittaṃ sukhamayaṃ kṣipet |
kevalaṃ vāyupūrṇaṃ vā smarānandena yujyate[2] *||*

Mais qu'on fixe la pensée qui n'est plus que plaisir dans l'intervalle de feu et de poison. Elle s'isole (alors) ou se remplit de souffle (et) l'on s'intègre à la félicité de l'amour[3].

Cette strophe qui éclaircit la précédente est un bel exemple du langage secret des Tantra qui resterait inintelligible sans l'explication d'un maître initié. En outre, nous verrons que la pratique joue à des niveaux différents bien qu'homologues : union sexuelle et ascension de la lovée *(kuṇḍalinī)* en utilisant les plaisirs des sens à des fins mystiques.

Il s'agit de l'homme uni à une femme et dont la pensée s'absorbe si profondément dans la joie de l'amour qu'il en oublie tout le reste et s'affranchit ainsi de ses oscillations mentales *(vikalpa)*.

Les termes techniques feu *(vahni)* et poison *(viṣa)* désignent respectivement le début et la fin de l'acte sexuel et, sur un autre plan, la contraction et l'épanouissement de l'énergie durant la montée de la *kuṇḍalinī*, lesquels ont pour but d'ouvrir le canal du centre *(madhya)*.

Abhinavagupta élucide le sens de ce verset[4] en distinguant trois expériences variées du yogin qu'il rattache à la récitation de la formule du cœur, le *parabīja SAUḤ*[5] :

1. *Nirañjanatattva*, la réalité sans artifice et immaculée qui, sous-jacente aux autres réalités les fonde et les explique, correspond à *śivatattva*, la

1. Voir P. H. p. 41, l. 6 et p. 43 sq. comm. au sūtra 18. Cf. nos śloka 68 et 154.

2. Kaumudī variante : *smarānande na yujyate*, on ne s'unit pas à la félicité de l'amour, on l'oublie entièrement.

3. *Smara* prend ici le sens de source de l'amour plutôt que d'amour sexuel.

4. T. A. III śl. 105 sqq. et śl. 171 comm. p. 171. Voir aussi P. H. comm. au sū. 18, p. 43.

5. Sur ce *mantra*, voir P. S. Introd. p. 47.

catégorie suprême dans laquelle l'énergie d'activité se révèle en sa plus grande clarté et intensité. Son symbole est le trident *(triśūla)* *AU* qui renferme les trois hautes énergies en acte.

2. *Kāmatattva*, réalité ou catégorie de l'amour, c'est le feu de notre verset qui apparaît durant l'entrée du souffle dans la voie médiane et aussi au commencement de l'union sexuelle. Le *visarga* avec ses deux points *(bindu)* symbolise cette union : *Ḥ* ou *A:* on le nomme encore ' moitié de *HA* ' du fait que l'énergie divine ne s'y manifeste pas pleinement.

3. *Viṣatattva*, la réalité du poison ou celle de l'omnipénétration selon le sens qu'on veut faire entendre, concerne l'union de Śiva et de l'énergie. Le phonème *SA* représente la fin de l'union sexuelle mais aussi la montée directe du souffle jusqu'au *brahmarandhra*. Le yogin est parvenu au niveau de l'éternel Śiva[1], au-dessous de l'énergie cosmique du *kāmatattva*. Śiva assume alors l'aspect du pouvoir d'illusion qui cache l'essence omnisciente et toute puissante et c'est pour cette raison qu'on le nomme poison *(viṣa)*[2]. Mais *viṣa* a également le sens de réalité omnipénétrante (de *viś*-pénétrer) pour ceux qui, doués de connaissance, reposent paisiblement en *sadāśiva ;* cette réalité n'est donc un poison que pour les hommes qui se méprennent sur son essence véritable[3].

La réalisation des trois phonèmes *S+AU+Ḥ* — la plus vénérée des formules mystiques de l'école Trika, le *mantra* même du cœur — permet d'entrer dans la réalité médiane et sert à manifester le Je, *aham*. L'univers différencié *S* (la *kuṇḍalinī* équivalente au souffle vital ascendant) ne trouve son existence réelle que s'il s'élève en *AU*, sommet du *brahmarandhra* où les énergies de connaissance et d'activité s'équilibrent parfaitement. Le yogin voit alors l'univers apaisé en *SA*, au commencement et à la fin de l'effervescence sexuelle. Parvenu en *AU* — pure énergie en acte — il projette l'univers sous forme de *visarga* ou deux points *A:* à l'intérieur et à l'extérieur, dans la conscience de Bhairava. Les deux pôles égalisés de l'émission créatrice *(visarga)* forment l'harmonie *(samatā)* du sujet et de l'objet aussi bien que l'égalisation des contractions et des épanouissements de l'énergie[4].

Kāma devient sensible lors du commerce des sexes et, chez le mystique, au moment de l'union de Śiva et de son énergie, tandis que, prenant conscience de soi, il atteint la plénitude *(pūrṇatā)*.

Par contre *viṣa* se présente comme l'ambroisie *(amṛta)*, existence pure et lieu de repos où l'univers différencié s'évanouit, lieu auquel accède l'être fini qui s'affranchit de ses limites en pénétrant en *sadāśiva*[5]. Avec *kāma*, l'énergie était toute ramassée sur elle-même, mais avec *viṣa*, les organes s'épanouissent et redeviennent actifs.

Rājānaka précise : En substance, ces deux réalités : amour et poison n'en font qu'une ; leur union s'appelle *prāṇana*, le sixième souffle ' qui anime et vivifie ' et remplit les cinq autres souffles ainsi que l'univers entier. Il équivaut donc à la vie cosmique, vie pacifiée et détachée des passions[6].

Pour en revenir à notre śloka, on comprend après ces quelques explications que les souffles inspirés et expirés *(apāna* et *prāṇa)* soient les seuls

1. Voir au sujet de la catégorie *sadāśiva*, Introd au P. S. p. 28-29.
2. T. A. III p. 170, l. 9 du comm. aux śl. 168-170.
3. Id. p. 168.
4. Laghuvṛtti p. 9-10, T. A. V. śl. 54-58, p. 359 à 368.
5. T. A. III śl. 170, p. 170-171.
6. T. A. III. p. 169, l. 12.

à se révéler aux ignorants unis dans l'acte d'amour. Par contre, ceux qui ont reconnu la Réalité de Śiva, baignent dans la vie cosmique *(prāṇana)*.

Mais par quelle concentration peut-on réaliser le premier ébranlement de la conscience, cette touche subtile d'une conscience en acte encore indifférenciée ? Les maîtres du Trika[1] répondent qu'une méditation sur des formules sacrées n'est pas indispensable ; il suffit que l'homme uni à une femme fixe son attention sur le son *SĪT* qu'elle émet automatiquement au moment où le couple éprouve plaisir *(sukha)* et « saisissement émerveillé » *(camatkāra)*. Il n'importe guère que la femme soit belle ou qu'elle soit méprisable ; l'homme doit se recueillir sur le tout premier ébranlement de l'impression que l'une comme l'autre suscite en lui. On désigne par *sāmya*, ' égal ', ce premier ébranlement de la conscience d'un yogin bien détaché et qui reste ' le même ', sans être attiré par la belle femme ou repoussé par la laide. S'il s'absorbe à ce moment précis dans le plaisir ressenti et qu'il se concentre sur le son *sīt* analogue à l'émission créatrice *(visarga)* et que sa pensée perde sa tendance à la dualité, il s'introduira dans cet état de *visarga* (énergie à l'état pur) et soumettra l'univers à son pouvoir[2].

On peut maintenant dégager le sens profond de ce verset difficile. Si la pensée parvient à se dissoudre dans la béatitude de l'amour au point d'oublier le moi et ses préoccupations, elle se trouve ' isolée ' *(kevala)*, c'est-à-dire qu'elle a coupé toute relation avec le double fonctionnement des souffles *(prāṇa* et *apāna)*, avec la contraction et l'épanouissement de la lovée, en un mot avec toute dualité : le yogin ayant éliminé les deux pôles[3] de la vie discursive, reste isolé dans la solitude de sa conscience. Il est alors rempli de l'énergie même du souffle *(prāṇaśakti)*, ou la Réalité sans tache *(nirañjana* ou *madhya)*, substance même du feu et du poison *(agni* et *viṣa)*, lorsque ceux-ci s'élèvent au plan de la vie cosmique *(prāṇana)* infinie[3].

Telle est l'interprétation du Tantrāloka : « Qu'on fixe sa pensée paisiblement sur la substance même de feu et de *viṣa* (c'est-à-dire sur l'état apaisé qu'on éprouve au début et à la fin de l'union sexuelle) ou sur Śiva et son énergie intimement unis, et l'on accédera au souffle cosmique *(prāṇana)* au-delà de l'inspiration et de l'expiration. Voici la véritable félicité de l'amour car, uni à Śiva, l'on jouit de béatitude omnipénétrante *(viṣānanda)*, d'une béatitude d'ordre cosmique[4]. »

69

Śaktisaṃgamasaṃkṣubdhaśaktyāveśāvasānikam |
yat sukhaṃ brahmatattvasya tat sukhaṃ svākyam ucyate ||

La jouissance de la Réalité du *brahman* (qu'on éprouve) au

1. T. A. V. śl. 142-144 pp. 457-459 du comm.

2. T. A. V. p. 458 et III, comm. au śl. 147-8 qui définit *kāmatattva* et cite un verset traitant de *kāma-* et *viṣatattva*. Extrait des pages 148 à 152. Cf. śl. 167.

3. Ces pôles sont *prāṇa* et *apāna* dans la voie inférieure ; énergie de connaissance et d'activité sur le plan de l'énergie, ipséité et objectivité *(ahantā, idantā)* quant à la voie de Śiva.

4. T. A. III, comm. au śl. 170, p. 168-9.

moment où prend fin l'absorption[1] dans l'énergie fortement agitée par l'union avec une parèdre *(śakti)*, c'est elle (précisément) qu'on nomme jouissance intime.

Cette pratique qui se réclame de la voie de l'énergie fait partie des cinq moyens d'accès au Cœur mentionnés par Abhinavagupta[2]. Elle met en jeu l'effervescence de l'énergie *(śaktikṣobha)* qui atteint son paroxysme dans l'acte d'amour.

Le yogin uni à la *śakti* — une femme initiée s'il s'agit d'un rite propre à la voie *kula* — jouit de volupté à la fin de l'union sexuelle et celle-ci fait vibrer l'énergie consciente ; elle l'éveille et provoque un saisissement émerveillé. Si le yogin s'absorbe profondément dans l'énergie effervescente jusqu'à s'identifier à elle, il s'abîmera dans l'énergie même de la félicité, énergie à l'état nu, la béatitude du Soi « celle qui vous appartient en propre *(svākya)* ». Dès qu'il s'y fixe, il perd le sentiment de la dualité homme-femme ; puis du plan intime de son bonheur, il passe au plan cosmique de la jouissance brahmique dans laquelle Śiva et son énergie se trouvent indissolublement unis.

C'est ce que dit Abhinavagupta qui cite notre śloka à cette occasion : au moment du spasme *(kampakāla)*, on peut éprouver par soi-même ce plaisir issu du contact intérieur et constitué par l'excitation de toute l'efficience virile *(vīrya)* sur le point de jaillir lorsqu'on s'empare abruptement de la puissance surgissante de cette efficience *(vīryotsāhabalalabdhāvaṣṭambhasya)* et qu'on s'identifie au canal du milieu, par-delà toute dualité... Cet état ne concerne pas seulement les corps créés mais, à la lumière de cette expérience, on comprendra qu'on puisse accéder au domaine immuable qui n'est autre que l'illustre conscience, liberté absolue...[3].

70

Lehanāmanthanākoṭaiḥ strīsukhasya bharāt smṛteḥ /
śaktyabhāve 'pi deveśi bhaved ānandasamplavaḥ //[4]

O Maîtresse des Dieux ! l'afflux de la félicité se produit même en l'absence d'une énergie (une femme), si l'on se remémore intensément la jouissance née de la femme grâce à des baisers, des caresses, des étreintes.

Il s'agit ici de la seconde manière de pénétrer dans le cœur, celle que Abhinavagupta désigne par l'expression *kulāveśa*, absorption dans l'énergie sexuelle *(kula)*[5] à l'aide de souvenirs sensuels évoqués avec intensité. Ainsi

1. *Āveśa*, absorption, pénétration, joue sur deux plans : union sexuelle mais aussi, par cette union, absorption dans l'énergie divine.

2. Voir Introd. p. 35.

3. P. T. v. p. 50, l. 7. Passage difficile à l'interprétation malaisée dont nous ne donnons que des extraits.

4. Śloka cité par Abhinavagupta P. T. v. p. 51 et M. M. p. 153.

5. *Kula* a des sens variés : corps, organes sensoriels, souffles, l'énergie animatrice de l'univers sous ses divers aspects ; mais en particulier l'énergie sexuelle en tant que force ascentionnelle de la *kuṇḍalinī*.

la seule image d'une personne absente peut exciter et accroître la puissance virile au point que, s'intériorisant, *kula* reprenne son aspect véritable d'énergie intime qui repose dans le cœur et que l'on reconnaît bientôt comme identique à Śiva.

De même qu'à la strophe précédente, Abhinavagupta souligne à juste titre le rôle essentiel que jouent ici le conduit du milieu et son énergie *(madhyaśakti)*. C'est cette énergie que désigne, en dernière analyse, *ānandasaṃplava*, ' l'afflux de félicité ' ressenti à l'intérieur de la voie médiane à l'issue de l'union sexuelle ou de sa remémoration, félicité qui servira d'intermédiaire entre le plaisir sensuel et la béatitude du *brahman*[1].

Ces deux dernières strophes relèvent de la voie de l'énergie.

71

Ānande mahati prāpte dṛṣṭe vā bāndhave cirāt /[2]
ānandam udgataṃ dhyātvā tallayas tanmanā bhavet //[3]

Ou encore à la vue d'un parent dont on a été longtemps (séparé), on accède à une félicité très grande. Ayant médité sur la félicité qui vient de surgir, on s'y absorbe, (puis) la pensée s'identifie à elle.

L'auteur enseigne ici à se concentrer sur la source jaillissante de la félicité, l'acte pur *(spanda)* appréhendé en son premier frémissement. Mais pour s'emparer de cette félicité dès qu'elle surgit, l'attention doit être particulièrement vibrante parce que le flot de la félicité passe avec une extrême rapidité. On ne peut donc s'en emparer si l'on n'a, au préalable, apaisé les fluctuations mentales.

Nous sommes dans la voie de l'énergie, la béatitude encore indivise menant à la conscience indifférenciée.

72

Jagdhipānakṛtollāsarasānandavijṛmbhaṇāt[4] */*
bhāvayed bharitāvasthāṃ mahānandamayo[5] *bhavet //*

Grâce à l'épanouissement de la félicité que comporte l'euphorie[6] causée par la nourriture et la boisson, qu'on adhère de tout son être à cet état de surabondance et l'on s'identifiera alors à la grande Félicité.

1. Voir P. T. v. p. 51, l. 7.
2. Version d'Abhinavagupta, cité I. P. v. v. II, p. 50 et S. n. comm. à K. 22, p. 40.
3. Variante *tallakṣas*. M. M. p. 153 qui cite notre strophe.
4. *Vyavasthiteḥ*. I. P. v. v. II, p. 179.
5. Nous suivons la M. M. p. 153 mais Śiv. *tato bhavet*, la félicité s'ensuit.
6. *Ullāsa* reste intraduisible, car il exprime à la fois le fait d'apparaître, de sauter sur, donc jaillissement, mais aussi joie et accroissement d'où surabondance, plénitude, pléthore.

D'après Śivopādhyāya, on éprouve une certaine sécheresse et aridité des conduits du corps lorsque la nourriture fait défaut ; mais après un grand festin, tous les organes baignent dans l'euphorie et dans l'exubérance que produit une expansion du *rasa*. Ce *rasa* consiste, dit-il, en un attendrissement *(snehārdratā)* qui est tout le contraire de la sécheresse. Si l'on s'adonne sans réserve à cette plénitude, on parviendra à s'identifier à elle et l'on jouira d'une félicité universelle accompagnée de la parfaite conscience de soi.

C'est ce que confirme Kṣemarāja : « Même au cours de la félicité limitée procédant de tel ou tel objet, la pensée unifiée pénètre dans la Réalité suprême[1]. »

73

Gītādiviṣayāsvādāsamasaukhyaikatātmanaḥ /
yoginas tanmayatvena manorūḍhes tadātmatā[2] //

Si un yogin se fond dans le bonheur incomparable éprouvé à jouir des chants et autres plaisirs sensibles, parce qu'il n'est plus que ce bonheur, (une fois) sa pensée stabilisée, il s'identifiera (complètement) à lui.

Tout plaisir, même celui qui procède d'objets ordinaires, n'est au fond qu'une parcelle de la félicité infinie du *brahman*, réalité sous-jacente aux divers états et constamment présente, bien que nous ne l'éprouvions que sous une forme impure et limitée. Il suffit donc que le réseau des relations artificielles soit emporté par la félicité née du plaisir sensible pour que la félicité cosmique et sans borne se révèle pleinement.

Après avoir traité des jouissances variées — d'ordre gustatif, sexuel ou autre — que procure la vie courante, notre auteur décrit maintenant les joies artistiques qui en diffèrent du fait qu'elles ne s'accompagnent pas des « modifications extrinsèques, obstacles, soucis journaliers, qui viennent habituellement contrecarrer la jouissance »[3].

Abhinavagupta dit encore : « A l'aide de poèmes ou de danses, etc., l'on s'absorbe dans la saveur esthétique *(rasa)*, et l'on appelle la jouissance qui en résulte ' plaisir esthétique, félicité, repos dans l'essence du sujet connaissant ' *(rasanā, carvanā, nirvṛti, pramātṛtāviśrānti)*. Le cœur, ou prise de conscience de soi *(parāmarśa)*, en est le facteur prépondérant. (Si la conscience de soi *(vimarśa)* y brille clairement), par contre, la lumière consciente *(prakāśa)* n'y paraît pas en évidence ; en effet, bien qu'on supprime l'écran qui obscurcit la vision de la Réalité, néanmoins les tendances résiduelles inconscientes font (encore) obstacle à la manifestation de cette Lumière. C'est pourquoi la jouissance artistique nous donne un aperçu de la joie propre au sujet conscient mais ne la révèle pas dans tout son éclat comme le fait la félicité mystique. »

1. Comm. à la Stavacintāmaṇi p. 71. Cf. I. P. v. v, II p. 177, sur la faim et le vide qu'elle détermine d'après Abhinavagupta.

2. Cité sans variante T. A. III śl. 229 comm. p. 219, l. 3.

3. I. P. v. v. II, p. 177-178.

Si, par contre, il ne s'agit plus d'un homme de goût mais d'un yogin « dont le cœur est perpétuellement attentif à écarter l'écran qui obscurcit (la Lumière de la Réalité), celui-ci pourra, au cours des jouissances artistiques, accéder à la plus haute des félicités »[1]. Lorsqu'un yogin plongé dans un recueillement profond entend un chant d'une beauté extraordinaire, sa pensée s'absorbe en lui, et se stabilise ; ainsi accrue et sublimée[2], elle s'élève à une jouissance si intense que, s'oubliant lui-même, le yogin se perd momentanément dans cette jouissance, il n'est plus que chant, et tout le connaissable s'évanouit. Ayant pénétré dans le *spanda,* étreignant l'énergie, il arrive, grâce à son contact, à s'identifier définitivement à la jouissance intériorisée qui rejoint alors le suprême *brahman*[3].

Cette strophe dégage bien les conditions de l'intuition mystique : d'une part, détente et inhibition des fluctuations mentales, disparition des obstacles et de l'objectivité en général, stabilité unifiée de la pensée ; de l'autre, accroissement de l'efficience ou intensité vibrante (spanda), en sorte que tout à coup un simple stimulus sensoriel, comme un son plus mélodieux de ce chant, pourra déclencher l'illumination.

Telle est l'interprétation que donne de ce *śloka* le Tantrāloka en expliquant les effets inattendus qui résultent de la jouissance artistique par un afflux de la virilité *(vīrya)* ou puissance de la conscience : « De beaux sons suscitent une surabondance d'efficience et soudain, chez un homme bien attentif, la Conscience s'épanouit[4]. »

Cette efficience *(vīrya)* plonge ses racines dans la volonté *(icchā)* à l'état nu et s'associe, d'après Abhinavagupta, au désir subtil d'engendrer.

Il semble que l'absorption ici décrite fasse partie de la voie de l'énergie mais Śivopādhyāya l'attribue à la voie de Śiva.

74

Yatra yatra manas tuṣṭir manas tatraiva dhārayet |
tatra tatra parānandasvarūpaṃ sampravartate[5] *||*

Là où la pensée trouve satisfaction, c'est en ce lieu même qu'il faut river (cette) pensée (sans fléchir) ; c'est là, en effet, que l'essence de la suprême félicité se révèle pleinement.

Dès qu'on est satisfait, le désir disparaît et l'agitation s'apaise ; on prend son repos en soi-même car le Je qui contient tout ne peut rien désirer que lui-même.

1. *Tatrāpi tu tathoditavyavadhānāṃśatiraskriyāsāvadhānahṛdaya labhantaiva paramānandam* I. P. v. v. II, p. 179, l. 9.

2. Sens multiples de *rūḍhi.*

3. Sur le sens du terme, voir App.

4. Voici la strophe d'Abhinavagupta et le commentaire partiel de Jayaratha :
Śabdo'pi madhuro yasmād vīryopacayakārakaḥ |
Taddhi vīryaṃ paraṃ śuddhaṃ visisṛkṣātmakaṃ matam || 229
... *Yasmāt parabrahmātmano vīryasya upacayahetavaḥ, tadavahitacetasāṃ jhagityeva parasaṃvidullāsaḥ syāt...*
Puis le commentateur cite ici notre śloka. T. A. III, śl. 229, p. 218-9.

5. °*Svarūpaḥ saṃprakāśate* selon la Kaumudī.

« La portion de félicité, dit Abhinavagupta, qui réside dans tout plaisir de la vie courante n'est que la prise de conscience de son propre Soi[1]. » Cette conscience s'accompagne d'une béatitude incomparable.

Citant nos strophes 72 à 74, Kṣemarāja attribue la félicité ressentie à la stabilisation de la pensée *(cittaniveśana)* et fait de ces expériences un moyen d'épanouir le centre *(atra madhyavikāse upāyāḥ)*[2]. Elles appartiennent toutes à la voie de l'énergie puisqu'il s'agit de détente et de satisfaction spontanées.

75

Anāgatāyāṃ nidrāyāṃ pranaṣṭe bāhyagocare |
sāvasthā manasā gamyā parā devī prakāśate || [3]

Lorsque le sommeil n'est pas encore venu et que (pourtant) le monde extérieur s'est effacé, au moment où cet état devient accessible à la pensée, la Déesse suprême se révèle.

Durant les instants de détente où se confondent les frontières de la veille et du sommeil, la pensée reste lucide mais le monde extérieur s'estompe, les sens ne fonctionnent plus et les fluctuations mentales se trouvent momentanément suspendues.

Cet état intermédiaire *(madhya)*, exempt d'obstacles, est appréhendé par *citi*, une pure pensée, et ne diffère pas de l'énergie divine. La Kaumudī cite une stance à ce sujet : « Cet état qui apparaît au début du sommeil et à la fin de la veille, si on l'évoque, on jouira en personne d'une félicité impérissable. »

Une célèbre *kārikā* explique : « Le pleinement illuminé réalise toujours et constamment l'Acte de pure conscience *(spanda)* dans les trois états (veille, rêve et sommeil profond). Mais l'autre (le partiellement éclairé) n'en jouit qu'au commencement et à la fin de ces états »[4], c'est-à-dire d'après Kṣemarāja aux seules périodes de transition entre veille et sommeil, quand il jouit d'une détente vigilante, favorable à l'intériorisation.

Chez un yogin plus avancé, ce demi-sommeil prend l'aspect de *yoganidrā*, sommeil spirituel bien connu des mystiques[5]. C'est en ce sens que Kṣemarāja interprète notre verset qu'il cite dans un autre passage de sa glose à la Spandakārikā ; pour lui, le yogin insuffisamment éveillé à la vie mystique *(aprabuddha)*, rarement favorisé de l'illumination, repose entre temps dans un état crépusculaire où le corps sommeille tandis que le cœur veille. Ce sommeil lucide n'est pas alourdi par la torpeur et l'inconscience des états oniriques ordinaires : « Le Maître qui supporte l'univers, dit-il, apparaît clairement et sans voile dans la voie médiane du yogin qui accède

1. *Yas tu ānandatāṃśas tatra svātmaparāmarśarūpataiva prayojana.* I. P. v. v. II, p. 178, l. 13.

2. P. H. comm. au sūtra 18, p. 45, l. 13.

3. Voir S. n. III, 1-2, p. 56 qui le cite et M. M. p. 194, avec variante : *pranaṣṭe* || *vinaṣṭe.*

4. *Tasyopalabdhiḥ satataṃ tripadāvyabhicāriṇī |*
nityaṃ syāt suprabuddhasya tadādyante parasya tu || S. K. 17.

5. Cf. le sommeil des puissances de Sainte Thérèse d'Avila.

au sommeil spirituel *(yoganidrā)* et qui s'adonne sans défaillance à une méditation vigilante et ardente[1]. » Et le Seigneur lui accorde tout ce qu'il désire.

Ainsi baignant dans l'intimité du Soi, endormi à tout ce qui n'est pas Śiva, le yogin s'éveille soudain à la félicité, expérience incommunicable qu'il faut éprouver par soi-même[2].

Selon Śivopādhyāya il s'agit de la voie de Śiva.

76

Tejasā sūryadīpāder ākāśe śabalīkṛte |
dṛṣṭir niveśyā tatraiva svātmarūpaṃ prakāśate[3] *||*

Le regard doit être fixé sur une portion d'espace qui apparaît tachetée sous le rayonnement du soleil, d'une lampe, etc. (et) c'est là même que resplendit l'essence de son propre Soi.

Les taches de lumière et d'ombre prêtent une certaine confusion à la vision ; les contours des choses se fondent les uns dans les autres et le monde ambiant perd peu à peu sa structure familière. Il se peut en outre que si le regard s'attache à un point fixe dans le flou des lumières environnantes, les contrastes de lueurs simultanées ou le mouvement monotone de taches oscillantes provoquent une surexcitation de la vision ; l'œil fatigué ne localise plus et perd tout rapport avec le monde visible qui l'entoure. Le yogin rentre alors en lui-même et le Soi resplendit à l'instant précis où s'effacent les limitations inhérentes à la conscience objective.

Cette concentration peut relever de la voie inférieure si l'accent porte sur l'effort de l'attention dirigée sur une lumière bigarrée. Mais s'il porte sur

1. ... *nityaṃ praṇayamanatikrāmato bhagavat prārthanāparasya yoganidrārūḍhasya sphuṭataramanācchaditarūpatayā madhye sauṣumnadhāmani sthito dhātā svapne' pi.* III, 1-2, p. 56-57.

2. On trouve dans E. A. Poë une curieuse analyse de cet état : « Il existe une certaine classe de fantaisies d'une exquise délicatesse, qui ne sont point des pensées et auxquelles je n'ai pu jusqu'à présent adapter le langage. J'emploie le mot ' fantaisies ' au hasard... Elles ne surgissent dans l'âme (si rarement, hélas !) qu'aux heures de la plus intense tranquillité... et seulement en ces courts instants où les confins du monde éveillé se confondent avec ceux du monde des rêves. Je n'ai la notion de ces ' fantaisies ' qu'aux premières approches du sommeil et quand j'ai conscience de cet état. Je me suis rendu compte que cette condition ne se réalise que pour une inappréciable minute... De plus, ces ' fantaisies ' s'accompagnent d'une extase délicieuse qui dépasse en volupté tous les ravissements du monde réel ou du monde des songes... ». Plus loin E. A. Poë se reconnaît capable, mais seulement quand les conditions sont propices, de provoquer ce phénomène, et il ajoute qu'il s'est « appliqué à empêcher que le passage à partir de... l'instant de fusion entre la veille et le sommeil..., passage au-delà des extrêmes limites de la conscience, n'allât se perdre dans le domaine du sommeil. » (in : Marginalia, cité par Jacques Masui : De la vie intérieure, pp. 23-26, Paris, 1952.)

3. Strophe citée par le Netratantra I, p. 200 avec v. *dṛṣṭim niveśya.*

l'absorption spontanée dans des taches de lumière et d'ombre sous l'effet d'une sorte de fascination, alors que l'esprit est occupé à autre chose, on atteindra l'illumination *(cittasambodha)* propre à la voie de l'énergie[1].

77

Karaṅkiṇyā krodhanayā bhairavyā lelihānayā |
Khecaryā dṛṣṭikāle ca parā vyāptiḥ[2] *prakāśate ||*

La suprême fusion dans (le Tout) se révèle au moment de la perception intuitive (de l'Univers) grâce aux (attitudes suivantes) : le repos de la mort, la fureur, la fixité du regard, la succion ininterrompue et la concentration sur l'éther.

Vyāpti, fusion dans l'univers, omnipénétration, consiste à participer à la vie des énergies divines comme si elles remplissaient le cosmos[3]. Ce terme intraduisible implique donc omniprésence et ubiquité.

Les cinq *mudrā*, attitudes ou gestes mystiques, expriment chacune à sa manière un état tellement intense qu'on y perd le sentiment du moi, toute la vie se concentrant en un geste unique et parfait qui permet d'entrevoir la source d'où il jaillit.

1. Voir Introd. p. 62 (S. K. 41). Julien Green a décrit une expérience fugitive suscitée par une cause analogue ; mais, s'arrêtant au seuil de la réalisation du Soi, il n'a fait que projeter son impression du moment — sa tristesse en l'occurence — sur un plan cosmique : « Il y a eu dans ma vie un moment très court dont je n'ai jamais parlé à personne, mais auquel je pense quelquefois et qui garde encore à mes yeux tout son mystère. Ce devait être en 1932 ou 33, par une très belle fin d'après-midi de mai, dans ma bibliothèque. Le soleil jetait sur le mur du fond de cette pièce des taches lumineuses que j'observais, étendu sur un canapé. A un moment, ces taches qui se déplaçaient très lentement atteignirent le bord d'un cadre. Je ne sais pourquoi j'eus alors, comme dans une sorte de révélation, le sentiment de la tristesse immense de l'univers. Quel sens ces mots pourraient-ils avoir pour celui qui n'aurait pas éprouvé exactement ce que j'avais éprouvé moi-même ? » (Journal, vol. V, p. 123, 8 oct. 1947).
Cf. également un passage de Jean Grenier : « Mon but ne dépend pas du temps. Et pourtant je n'ai pu l'atteindre que dans les plus humbles conditions et par un entier effet de la grâce. Ainsi un jour, étant monté à pied avec un ami jusqu'à Ravello..., je connus, sans que j'y fusse aucunement préparé, une plénitude. Étendu à plat ventre sur les dalles de la terrasse Cimbrone, je me laissais pénétrer par les jeux de la lumière sur les marbres. Mon esprit se perdait dans les jeux de cette transparence, de cette résistance, puis il se retrouvait tout entier. Il me semblait assister à ce spectacle devant lequel s'égarent toutes les intelligences : à une naissance, la mienne. Un autre être ? Pourquoi un autre ? Et il me semblait que je commençais alors seulement d'*exister*. » Un peu plus loin, évoquant le souvenir de ces moments exceptionnels qui vous poursuit jusque dans le « néant » quotidien, il s'écrie : « Et pourquoi dans un millième de seconde ne serai-je pas précipité de nouveau au fond de cet être qui m'est plus intérieur que moi-même ? » (Les Iles, suivi de Inspirations méditerranéennes, 1947, pp. 62-64.)

2. Ou *āvāpti*, obtention, selon la version de Śivopādhyāya, mais la Kaumudī, ainsi que la M. M. (p. 93) ont *vyāpti*.

3. T. A. V. 129-30 et p. 410.

La danse indienne, entièrement faite de ces *mudrā* chargées de sens, révèle une intention à laquelle le spectateur participera aussitôt et à son insu, étant donné que le geste touche directement son subconscient aussi bien que celui du danseur.

Ces gestes ont une signification diverse selon le niveau spirituel qui leur est propre : sur le plan inférieur de l'activité, ils se ramènent à une disposition spéciale des doigts et à des attitudes variées ; ainsi la succion, *lelihanīmudrā*, permet de se concentrer sur une sensation unique, celle du goût : on place les deux poings fermés près des oreilles, la bouche grande ouverte tandis qu'on sort la langue en la remuant lentement. Mais dans la voie de l'énergie cette succion se produit de façon automatique au moment où la *kuṇḍalinī* atteint le niveau du palais. Ainsi comprise cette attitude consiste à jouir encore et encore de tout l'univers en sa plénitude. Elle détruit les traces subconscientes que renferme le corps subtil et procure les pouvoirs supranaturels de l'énergie divine.

Karaṅkiṇī, attitude où le corps repose comme un cadavre, fait appel au silence et à l'immobilité prolongés afin de faire mourir l'égocentrisme. Le yogin s'abandonne entièrement à la tranquillité physique et mentale et, la tension entre le sujet et l'objet s'apaisant peu à peu, lorsque corps et pensée, le moi et le monde fusionnent en un tout harmonieux, il recouvre son essence originelle et jouit des pouvoirs de la connaissance qu'elle confère[1].

Krodhanī mudrā concentre toute l'activité des organes en un geste unique et tendu au plus haut degré. Lorsque la vie y atteint son acmé, le yogin devient maître de l'efficacité des formules *(mantra)*[2].

Bhairavī mudrā consiste en un regard fixe sans clignement des paupières pour qui chemine dans la voie inférieure et ne met en œuvre que l'énergie de la vision ; mais elle joue un rôle primordial dans la voie de l'énergie : après avoir réalisé son essence grâce à l'illumination du Quatrième état, le yogin ouvre les yeux et la plénitude de la Conscience lui apparaît simultanément à l'extérieur et à l'intérieur en une fusion parfaite de *unmīlana*° — et de *nimīlana samādhi*. Cette *mudrā* est à l'origine des pouvoirs supra-naturels de *melāpa*, union aux énergies des organes.

Khecarī mudrā transcende toutes les attitudes et relève de la voie de Śiva. Envisagée du point de vue inférieur, on la décrit ainsi : « Que le yogin, installé dans la posture du lotus place le Maître des sens au milieu du nombril. Qu'il le conduise sous forme de bâton jusqu'aux trois vides (de la tête). Le retenant alors en ce lieu, qu'il l'excite rapidement en utilisant ces espaces. Bien installé dans cette attitude, le grand yogin deviendra capable de se mouvoir dans l'espace[3]. » Mais si cette pratique éveille la lovée et lui fait franchir les étapes *bindu*, *śakti* et autres[4], elle n'est pas la véritable *khecarī* que Kṣemarāja définit comme « le jaillissement de la félicité du Soi et la prise de conscience permanente du Je »[5]. Cette *mudrā* devient ainsi le geste de celle qui se meut *(carī)* toujours dans l'espace

1. Nous trouvons un bel exemple de cette *mudrā* suivie d'absorption dans le Soi chez Rāmana Maharshi qui mime la scène de la mort. Voir Études Carmélitaines. Oct. 1937, p. 173 (O. Lacombe).

2. Sur la colère, voir Introd. p. 40.

3. S. S. v. II, 5 śl. cité p. 58, l. 4.

4. Sur les énergies divines, voir Introd. p. 49.

5. S. S. v. II, 5, p. 58 : *svānandocchalattārūpā*...

(kha) de la Conscience ultime, c'est-à-dire l'énergie omnipénétrante *(śaktivyāpinī)* qui impartit les pouvoirs spirituels *(siddhi)* propres à Śiva et qui, en soulevant le voile qui masque la Réalité, permet de s'établir à jamais dans la Conscience absolue.

Ces pratiques appartiennent à la voie de l'énergie bien qu'elles s'achèvent dans la voie de Śiva.

78

Mṛdvāsane sphijaikena hastapādam nirāśrayam[1] /
vidhāya[2] *tatprasaṅgena parā pūrṇā matir bhavet* //

Installé sur un siège moelleux, ne reposant que sur son séant, pieds et mains privés de support ; par l'effet de cette (attitude), l'intelligence intuitive[3] la plus haute accède à la plénitude.

Étant privé de support, le corps s'allège et le yogin éprouve une impression d'envol ; il ne sent pas le sol sous ses pieds ni le siège puisque celui-ci est particulièrement doux. Il est en outre distrait des sensations tactiles familières et perd contact avec le monde environnant. Mais à côté de cette abstraction sensorielle et tactile qui isole de l'entourage objectif, on peut avancer une autre raison à l'efficacité de cette position : maintenue longtemps, elle comporte une dépense considérable d'activité volontaire et détermine un tel épuisement que toutes les sensations s'absorbent en une sensation maîtresse, la fatigue ; et le monde objectif ainsi que le sujet limité s'effacent[4]. C'est alors que pourra surgir l'intuition profonde *(mati)* supra-discursive qui s'empare de l'essence des choses.

Ce moyen appartient à la voie inférieure puisqu'il concerne le corps.

A partir de cette strophe, jusqu'au śloka 86, l'auteur décrit des *mudrā*, attitudes du corps ou du regard :

79

Upaviśyāsane samyak bāhū kṛtvārdhakuñcitau /
kakṣavyomni manaḥ kurvan[5] *śamam āyāti tallayāt* //

Confortablement installé sur un siège, les bras croisés, ayant fixé

1. Nous suivons la version de la M. M. comm. au sū. 37, p. 93. La Kaumudī lit *nirāśraye*.

2. Version Śivopādhyāya, *nidhāya* et 1er hémistiche, *hastapādau*.

3. *Mati* (que l'on commente par *buddhi*, intellect) devient, nous dit-on, sattvique tandis que *tamas* et *rajas* disparaissent.

4. Selon la première interprétation, ce śloka serait analogue au śl. 82, mais si l'on préfère la seconde, il se rapproche du śl. 112 ; pourtant ici la fatigue atteint son acmé et le corps reste tendu tandis qu'au 112 il tombe à terre de faiblesse. Il est amusant de noter que H. Melville dans son livre Moby Dick décrit un sauvage qui durant tout un jour et une nuit prend une position identique sans bouger, pour les besoins d'un rite étrange.

5. 2e version : *kṛtvāvakuñcitau* et *nirākurvan*.

la pensée au creux des aisselles, grâce à cette absorption on obtiendra la quiétude.

Ardhakuñcita est la position favorite de Śiva, les bras sont croisés sur la poitrine et les mains au creux des aisselles. Il est possible que si l'on contracte fortement les bras sur la poitrine en faisant pression sur le cœur, cette position favorise une absorption profonde et soulage également la pression interne du cœur.

Quoiqu'il en soit de cette hypothèse, cette position est celle d'un yogin bien ramassé sur lui-même, tout condensé dans son repos. En se prolongeant, silence et immobilité finissent par engendrer l'apaisement physique et mental, lequel mène bientôt à une paix d'ordre mystique.

Cette méditation relève de la voie de l'individu puisque la pensée s'attache à une portion du corps et qu'elle n'accède qu'à la paix *(cittaviśrānti)*.

80

Sthūlarūpasya bhāvasya stabdhāṃ dṛṣṭiṃ nipātya ca /
acireṇa nirādhāraṃ manaḥ kṛtvā śivaṃ vrajet //

Ayant fixé les yeux sans cligner sur un objet à forme grossière et si l'on prive la pensée de tout support, l'on parviendra sans tarder à Śiva.

Le yogin qui réside dans l'illumination du Quatrième état s'adonne ici à l'attitude *bhairavīmudrā* de la voie supérieure : les yeux rivés sur un objet, il ne le perçoit qu'à l'intérieur de soi tant il est absorbé en lui-même[1]. La pensée parfaitement recueillie ne prend plus appui sur la chose et ne l'extériorise plus en faisant d'elle un objet perceptible.

Mais si cette strophe s'adresse à l'individu qui chemine dans la voie inférieure, les positions sont en ce cas inversées et ce n'est plus l'intensité exceptionnelle de la vie intérieure qui détermine la fixité du regard. Au contraire, c'est afin de découvrir ou de retrouver l'état mystique d'absorption dont cette fixité du regard est l'expression, que l'on conseille de regarder longtemps et sans cligner un objet quelconque. Lorsque la pensée perd sa tendance à la dualité *(vikalpa)* et que l'objet s'efface, alors on s'immerge dans l'essence de Śiva, son propre fond. On peut, en effet, d'après Abhinavagupta[2] « jouir d'une pleine et parfaite vision, même à l'occasion d'un pot ». Il suffit que cette vision intuitive embrasse toutes les portions de la chose simultanément.

81

Madhyajihve sphāritāsye madhye nikṣipya cetanām /
hoccāraṃ manasā kurvaṃs tataḥ śānte pralīyate //

1. I. P. v. II p. 266, l. 1 comm. du IV, 1, 11 : les yeux dirigés vers l'extérieur ne doivent absolument pas cligner (et le véritable objet de la méditation) doit être à l'intérieur *(tadā antarlakṣyabahirdṛṣṭinimeṣonmeṣaparihāropadeśadiśā...)*. Cf. T. A. IV śl. 80.

2. P. T. v. p. 137 l. 3.

La bouche étant largement ouverte, la langue au centre, si l'on fixe la pensée sur (ce) centre en récitant mentalement (le phonème) *HA*, l'on s'abîmera alors dans la paix.

L'attitude ici décrite est comparable à celle de l'étonnement *(cakitā-mudrā)*: la bouche s'ouvre sans qu'on puisse crier ni respirer, état qui précède ou accompagne ordinairement l'extase émerveillée *(camatkāra)*. Si l'on a le désir de le provoquer, il suffit parfois d'ouvrir la bouche sans que la langue touche le palais et on ne pourra émettre alors que le son de l'aspirée *HA*, l'*anacka*[1]. Il s'ensuit que cette *mudrā* tend à prolonger l'aspiration jusqu'à l'arrêt du souffle *(kumbhaka)*.

Kṣemarāja écrit à ce sujet : « En résonnant à l'intérieur, le son *anacka* a pour effet d'interrompre les deux souffles *prāṇa* et *apāna* après que le cœur a été pacifié. » Il cite un verset du Jñānagarbha à cet effet : « Si tu coupes les deux canaux auxiliaires qui s'écoulent... lorsqu'on énonce l'*anacka* (ou *HA*) et que tu supprimes la pensée, alors dans la caverne où fleurit le lotus du cœur, les ténèbres aveugles s'écartent de toi et il y jaillit la pousse de la Science immaculée qui engendre la souveraineté, même chez un être asservi[2]. »

Si le yogin se dissout dans la douceur de l'extase, c'est que les souffles expiré et inspiré, devenus infiniment subtils et ayant recouvré leur équilibre originel[3], demeurent dans un parfait repos qui incite la pensée à se calmer.

Ceci du point de vue de la pratique propre à la voie inférieure ; mais saisi dans la perspective de la métaphysique des phonèmes, *HA* symbolise l'énergie à l'état pur qui contient en elle-même tous les phonèmes. Il est aussi le dernier issu de l'*Anuttara*, *A* et demeure néanmoins très proche de lui. Kṣemarāja l'identifie au germe du souffle *(prāṇabīja)*; on le nomme *anāhata*, dit-il, l'inarticulé et l'indestructible qu'accroît l'énergie ultime *(anuttara)*[4]. La concentration sur ce germe équivaut à une puissante prise de conscience qui relève de l'illumination de la voie de l'énergie.

82

āsane śayane sthitvā nirādhāraṃ vibhāvayet[5] */*
svadehaṃ manasi kṣīṇe kṣaṇāt kṣīṇāśayo[6] *bhavet //*

1. « Quand la glotte se trouve dans une condition intermédiaire, le son *HA* est produit ». I. P. II, 6. Cité, Allen, *Phonetics in ancient India*, p. 35.

2. *' Vāhayoḥ '... prāṇāpānayoḥ ' chedo ' hṛdayaviśrāntipuraḥsaram antaḥ kakāra-hakārādiprāyānackavarṇoccāreṇa vicchedanam : « anackakakṛtāyatiprasṛtapārśvanāḍī-dvayacchido vidhṛtacetaso hṛdayapaṅkajasyodare / Udeti tava dāritāndhatamasaḥ sa vidyāṅkuro ya eṣa parameśatāṃ janayituṃ paśor apyalam »* P. H. p. 44 comm. au sūtra 18.

3. Śivopādhyāya cite la strophe v. 27 de la Bh. Gītā : « Ayant mis en dehors les touchers du dehors et l'œil entre les sourcils, ils ont égalisé l'inspiration et l'expiration qui se meuvent à l'intérieur du nez. »

4. *Tad anuttaraśaktyāpyāyitānāhatamayam...* S. S. v. II 7, p. 63, l. 1.

5. Version de la Kaumudī et de la M. M. p. 93 mais Śivopādhyāya lit *vibhāvayan*, ' en évoquant '. Et M. M. *vicintayet*.

6. Kaumudī, *bhūtāśayo*.

Se tenant assis (ou) couché, (un yogin) doit évoquer avec intensité son propre corps comme privé de support ; dans une pensée qui s'évanouit, à l'instant même, ses prédispositions inconscientes s'évanouiront (également).

Cette concentration a pour but d'abolir les constructions mentales ainsi que leurs causes, les sédiments inconscients résidus d'expériences antérieures, car, si l'on veut s'unir à Śiva, il ne suffit pas que la pensée cesse de fonctionner, il faut encore que ces sédiments *(āśaya)* disparaissent, permettant ainsi au *nirvikalpa* de devenir constant.

En effet, c'est notre attachement immémorial au corps qui nourrit les complexes et imprégnations *(saṃskāra* et *vāsanā)* lesquels, accumulés dans l'inconscient au cours des vies antérieures, porteront fruit dans les vies à venir en rivant l'homme au cycle des renaissances. Afin de faire échec à cet attachement nocif, on s'étend sur une couche dans la quiétude ou la félicité en imaginant que son corps n'a plus d'ossature et qu'il flotte dans l'espace. A la longue, on cesse de s'identifier à lui, on l'oublie, lui et les soucis qui le concernent, et la pensée elle-même se fond dans la douceur ambiante et n'est plus que félicité. Au milieu de cette détente générale, on éprouve un vide qui entraîne la disparition de toutes les prédispositions. Non seulement les supports physiques et mentaux s'effondrent mais encore les couches *(āśaya)* profondes et inconscientes de la personnalité.

Voie de l'énergie.

83

Calāsane sthitasyātha śanair vā dehacālanāt |
praśānte mānase bhāve devi divyaughāpnuyāt ||

Ou encore si l'on se trouve dans un véhicule en mouvement ou si l'on meut le corps très lentement, O Déesse ! (jouissant alors) d'une disposition d'esprit bien apaisée, l'on parviendra au flot divin.

Ce véhicule ou monture mobile peut être une balançoire, un éléphant, un cheval, un char à bœufs. Si le cheval se meut très rapidement, il est possible que le déplacement accéléré du champ visuel sollicite constamment la recherche d'accommodation et qu'un trouble de l'orientation s'ensuive. Les rapports avec le monde habituel sont suspendus tandis que l'introversion de la pensée se trouve favorisée.

Il est plus probable qu'il s'agit du cahotement monotone d'un char à bœufs qui, au même titre que le lent bercement du corps, apaise la pensée. La lenteur extrême, tout comme la rapidité, provoque un ralentissement intérieur de la pensée, premier pas vers l'immobilité. Mais cet apaisement n'est que le prélude à la révélation du mouvement en soi, Bhairava sous l'aspect d'un flot puissant qui inonde tout à coup le Cœur d'un yogin bien recueilli.

Ce moyen ressortit à la voie inférieure.

1. *Āśaya* a ce sens dans les Yogasūtra, II, 5. I. P. v. II, p. 220, l. 11. Également, chez les Bouddhistes Mahāyāna, germe, disposition d'esprit, intention, conviction profonde.

84

Ākāśaṃ vimalaṃ paśyan kṛtvā dṛṣṭiṃ nirantarām |
stabdhātmā tatkṣaṇād devi bhairavaṃ vapur āpnuyāt ||

Si, contemplant un ciel très pur, on y fixe le regard sans la moindre défaillance, l'être tout entier étant immobilisé, à ce moment même O Déesse ! on atteindra la Merveille bhairavienne.

Si l'on regarde sans cligner des yeux un ciel sans nuage, c'est-à-dire une grande surface uniforme et monotone, certains phénomènes se produiront : le ciel, d'une part, agit sur l'être profond et non sur les impressions superficielles des sens. Cette vision globale et le sentiment d'immensité qui l'accompagne donnent l'impression de se perdre dans l'infini.

D'autre part, l'immobilité prolongée du corps et de la pensée engendre à la longue un véritable engourdissement de toute la personne *(stabdhātman)* ; devenu rigide, on ne peut ni ne veut bouger, on se sent comme paralysé. Tout s'arrête alors, les événements intérieurs, pensées, émotions, etc. ainsi que les événements externes auxquels on ne prête plus aucune attention ; et le moi et les choses forment un tout immobile et surabondant de plénitude.

Envisagée de la sorte, cette pratique fait partie de la voie de l'énergie.

Mais à un niveau supérieur, en tant qu'absorption profonde de la voie de Śiva, le yogin qui s'exerce à la *bhairavamudrā* projette la réalisation du Soi sur le monde extérieur que d'abord il ne perçoit pas, bien que ses yeux soient ouverts et son regard étrangement fixe. Puis, tout à coup, se révèle à lui le Soi ou la Conscience universelle sous forme de *vapus*, le Tout saisi comme une inexprimable Merveille.

85

Līnaṃ mūrdhni viyat sarvaṃ bhairavatvena bhāvayet |
tat sarvaṃ bhairavākāratejastattvaṃ samāviśet ||

Qu'on évoque tout l'espace-vide sous forme d'essence bhairavienne comme dissous dans (sa propre) tête. Alors (l'univers[1]) tout entier s'absorbera dans la Réalité de l'éclat, expression (même) de Bhairava[2].

Cette réalisation qui couvre tout le registre de l'expérience mystique se décompose en deux phases principales : la première vise à l'identification avec Śiva et la seconde à l'identité au Tout, Paramaśiva[3], l'absolu.

Première phase : Le yogin évoque d'abord le monde objectif sous la forme subtile d'éther infini et se fond en lui. Il imagine ensuite que cet espace se résorbe dans le *brahmarandhra*, centre de l'intimité profonde, situé

1. Ou l'espace.
2. Cf. śl. 128 où la méditation sur l'espace conduit au non-espace.
3. Sur Paramaśiva voir Introd. p. 14.

au sommet du cerveau. Ainsi faisant il intériorise la vacuité spatiale qui acquiert une nouvelle dimension en devenant espace intime du cosmos : l'étendue indéfinie en son immensité même revêt alors l'aspect de Bhairava.

A ce niveau l'effort d'imagination libère le yogin de l'automatisme spatialisant en lui permettant de vivre le renversement des perspectives habituelles dans lesquelles la tête se trouve dans l'espace et non l'espace dans la tête. On comprend que celui-ci, après s'être dissous dans le *brahmarandhra,* perde à plus d'un égard sa puissance limitatrice. Le yogin jouit de la consonance de l'espace infini de l'univers et de l'espace des profondeurs de l'intimité (le *brahmarandhra*) et ces deux immensités s'unifient lorsque la première phase de l'évocation s'achève.

Seconde phase : Après s'être concentré sur l'espace cosmique absorbé dans l'espace des profondeurs du Soi ou Śiva, le yogin s'élance au-delà de *viyat* pour se perdre dans la lumière indifférenciée de la Conscience, *cit* ou *prakāśa,* l'éclat *(tejas)* qui flamboie de toute sa splendeur, la meilleure des approximations de l'universel *Bhairava.*

Ainsi, en accueillant la totalité cosmique, œuvre de l'énergie, sous son aspect infini d'éther, le yogin accède à l'identité avec Paramaśiva, « le Tout qui n'exclut rien ».

Parti de la voie inférieure, l'adepte Śivaïte prend bientôt la voie de Śiva et parvient au Bhairava, l'absolu.

86

Kiṃcij jñātaṃ dvaitadāyi bāhyālokas tamaḥ punaḥ |
viśvādī bhairavaṃ rūpaṃ jñātvānantaprakāśabhṛt ||

Quand on connaît pleinement la forme de Bhairava dans la veille (et autres états), c'est-à-dire : connaissance limitée productrice de dualité (quant à la veille), vision extériorisante (quant au rêve) et aussi ténèbres (quant au sommeil profond), on est alors rempli de la splendeur infinie de la Conscience.

Ce verset fait allusion aux trois conditions de l'homme : 1. *Viśva,* la veille, dans laquelle il perçoit la multiplicité cosmique ; cette connaissance limitée qui se trouve à la source de la dualité appartient au corps ordinaire. 2. L'homme à l'état de rêve, *taijasa,* réside dans le corps subtil et projette à l'extérieur ce qui n'est en fait que pure vision intérieure. 3. *Prājña* enfin désigne le sommeil sans rêve de l'homme plongé dans le corps causal et qui ne peut rien discriminer du monde externe, d'où le terme ' ténèbres ', *tamas,* dont on le qualifie.

Si le yogin baigne dans la Conscience universelle au cours de ces trois états sans jamais perdre contact avec le Quatrième — la Réalité ultime, Bhairava — son extase demeurera ininterrompue, il sera libéré en cette vie même et rempli de la Lumière infinie de la Conscience que rien ne peut limiter.

Ainsi compris ce verset ressortit à la voie supérieure. Mais on peut l'interpréter aussi de façon différente et la pratique relèverait en ce cas de la voie de l'énergie :

Une chose limitée, étant connue, engendre la dualité. Telle est la lumière extérieure qui équivaut aux ténèbres. D'autre

part, qu'on la perçoive comme pleine de la Lumière infinie (de la Conscience), et l'univers entier, etc. assumera la forme de Bhairava.

On oppose ici deux sortes de lumières : l'une, la véritable lumière intérieure de la Conscience qui brille de son propre éclat ; l'autre, lumière empruntée, propre à la connaissance extravertie et limitée qui n'éclaire que quelques objets à l'exclusion des autres. Au contraire, la Splendeur infinie est semblable à la lumière du soleil qui éclaire indifféremment le monde entier.

Il s'ensuit que si tout acte de connaissance implique lumière consciente, celle-ci se trouve plus ou moins limitée selon l'acte qui l'émet. Que cet acte soit circonscrit comme il l'est dans la connaissance ordinaire et la lumière, ayant perdu son intensité, n'éclaire qu'un petit nombre d'objets à la fois. Si l'acte est infini, la lumière sera, elle aussi, infinie.

Durant la cogitation ordinaire, on se dit : je connais cet objet, il est distinct de moi ; sujet et objet s'opposent. Telle est la lumière externe de la dualité qui participe pourtant de la Lumière suprême. Au contraire, perçus dans la Splendeur de la Conscience, sujet et objet ne forment qu'un. C'est en elle qu'on appréhende toute chose, le subtil et le grossier, les époques temporelles et les diverses modalités du devenir. Grâce à cette Lumière exempte de dualité, le Soi se révèle tandis que se confondent sujet et objet.

Quelle que soit l'interprétation qu'on préfère, l'éclat immuable et infini *(anantaprakāśa)* du Quatrième (état) s'oppose à la lumière différenciée dont il est la source.

87

Evam eva durniśāyāṃ kṛṣṇapakṣāgame ciram |
taimiraṃ bhāvayan rūpaṃ bhairavaṃ rūpam eṣyati ||

De même durant une nuit noire, à l'arrivée de la quinzaine sombre, ayant évoqué sans discontinuer la forme ténébreuse, on accédera à la forme bhairavienne.

Il s'agit de l'époque qui s'étend de la pleine lune à la nouvelle lune, alors que la nuit est particulièrement sombre et qu'aucun objet distinct n'offre la moindre distraction à la vue. Les images de la fantaisie aussi tendent à disparaître et les contradictions à se dénouer.

Par contraste avec le jour et sa lumière qui symbolise le connaissable multiple, la nuit, d'après Abhinavagupta (T. S. VI. 49.), correspond au repos ou à la dissolution du connaissable dans l'unique Sujet conscient.

On commence par se concentrer sur les ténèbres de la nuit en y adhérant sans réserve ; on glisse ensuite dans la contemplation de l'essence ténébreuse, mystérieuse et terrible de l'ineffable Bhairava. La Lumière des profondeurs de la Conscience qui est celle de l'Unité indivise, fulgure d'abord comme l'éclair : lumière pour l'intelligence intuitive, elle n'est que ténèbres pour l'entendement qui délimite et sépare. A cette nuit succède enfin la Lumière indicible.

Avec toutes les réserves nécessaires, ne peut-on rapprocher la nuit bhairavienne de la Nuit obscure de Saint Jean de la Croix ? De part et

d'autre, à un certain stade de la vie mystique, il y a incompatibilité entre le Dieu unique et la multiplicité phénoménale : dès qu'il y a ténèbres, le monde différencié disparaît et Bhairava se manifeste. Mais que le monde apparaisse en sa diversité et, automatiquement, Bhairava deviendra invisible.

Cette concentration qui consiste à contempler les ténèbres sans cligner des paupières relève de la voie de Śiva.

88

Evam eva nimīlyādau netre kṛṣṇābham agrataḥ /
prasārya bhairavaṃ rūpaṃ bhāvayaṃs[1] *tanmayo bhavet //*

De même, tenant d'abord les yeux bien fermés, une couleur[2] sombre apparaît. Si on les ouvre ensuite tout grands en évoquant la forme de Bhairava, on s'identifiera à elle.

A défaut d'une nuit obscure, on peut fixer son attention sur une tache ou fulgurance *(ābha)* sombre qui jaillit quand on ferme les yeux. Si brusquement on les ouvre en les écarquillant, on ne percevra plus que cette tache. Lorsqu'on se concentre sur elle en l'imaginant identique à Bhairava[3], la pensée perd sa tendance à se disperser et le yogin s'abîme dans la Beauté du Dieu.

On peut déceler au départ une concentration propre à la voie inférieure. Mais pour un yogin avancé parcourant d'emblée la voie de Śiva, cette stance se rapporte à la transition délicate entre l'extase aux yeux clos *(nimīlanasamādhi)* et celle aux yeux ouverts *(unmīlanasamādhi)*[4].

89

Yasya kasyendriyasyāpi vyāghātāc ca nirodhataḥ /
praviṣṭasyādvaye śūnye tatraivātmā prakāśate //

Qu'un obstacle (s'oppose à l'exercice) d'un organe quelconque ou que (de soi-même) on y fasse obstruction, si l'on s'enfonce dans le vide sans dualité, là même le Soi resplendit.

Quand on ressent une grande curiosité à l'égard d'un objet qu'on voudrait voir ou toucher, si tout à coup un obstacle se dresse ou que, de soi-même, on s'y refuse, l'organe ne peut atteindre l'objet convoité. Cette privation suscite brusquement un vide ou carence de la dualité sujet-objet, l'objet s'étant évanoui du champ de la conscience pour faire place à une déception

1. Kaumudī *bhāvayet*, qu'on se concentre. Śloka cité par Kṣemarāja, Netratantra I, p. 200.

2. Une forme d'aspect foncé qui subsiste seule dans le champ visuel.

3. Faut-il voir dans ces deux derniers versets qui insistent sur la couleur foncée ou l'obscurité une allusion au teint de Śiva ?

4. Voir à ce sujet śl. 77, 80, 95, 109, et Introd. p. 47. Cf. p. 183.

envahissante. Mais si l'on s'absorbe totalement en ce vide interstitiel *(madhya)*, l'on retourne dans la partie secrète du soi que le monde cache d'habitude et l'on s'y ramasse. Grâce à cette retraite en soi-même et si le choc a été assez violent, le Soi ou la Conscience ultime se manifestera.

Tout échec ou défaillance des puissances sensitives ou rationnelles qui réveille la conscience de la vie profonde appartient à la voie de l'énergie mais ce qui touche au vide sans dualité relève de la voie de Śiva.

90

Abindum avisargaṃ ca akāraṃ japato mahān |
udeti devi sahasā jñānaughaḥ parameśvaraḥ ||

Si l'on récite le phonème *A* sans *bindu* ni *visarga*, le Seigneur suprême, ce puissant torrent de Connaissance, surgit imprévisible, O Déesse !

On récite le phonème *A* sans résonance nasale *(anusvāra* ou *bindu)* ni échappement de souffle *(visarga)*, ce qui correspond sur le plan de l'émanation de la Parole à l'*anuttara* = *A*, le transcendant considéré en soi-même avant qu'apparaissent d'une part, le *bindu*, symbole de l'énergie animatrice ramassée sur elle-même dans laquelle les seize premiers phonèmes se trouvent contenus et d'autre part, le *visarga*, dédoublement du *bindu* incarnant l'énergie émettrice qui tend à projeter une double création correspondant aux deux points du *visarga:* l'une purement intérieure où l'univers repose dans le transcendant et l'autre, externe, qui engendre les consonnes ainsi que la manifestation cosmique pure.

Ainsi privé de *bindu* et de *visarga*, le son *A* est émis de façon très brève *(A* et non *A*ṃ ou *A:)*, ce qui implique *kumbhaka*, rétention brusque du souffle aussitôt le phonème énoncé. Cette récitation fugitive et subtile permet alors au récitant un retour à la source ultime, le pur *A* ou *anuttara* non encore dissocié en *Śiva* et en *śakti* et qu'un autre *śloka* appelle *śabdarāśibhairava* ' masse des sons indifférenciés ', là où il n'y a pas de phonèmes ni même d'énergie phonématique. Et cette prise de conscience de *A* ou du Soi qui s'effectue en un seul acte — le plus bref qui soit — suspend toute activité discursive ; alors à l'instant précis où la pensée se déleste de la charge de ses concepts, la conscience recouvre son indifférenciation originelle et le cœur se remplit soudain du flot montant de la présence de Paramaśiva.

Si cette récitation relève, au départ, de la voie inférieure, elle atteint bientôt la voie de l'énergie, le torrent de l'illumination n'étant autre que *cittasambodha*, l'éveil fulgurant de la pensée.

91

Varṇasya savisargasya visargāntaṃ citiṃ kuru |
nirādhāreṇa cittena spṛśed brahma sanātanam ||

Qu'on fixe l'esprit sur la fin du *visarga* de (n'importe quelle) lettre pourvue de *visarga* et, par l'intermédiaire d'une pensée

libérée de tout fondement, on entrera en contact avec l'éternel *brahman*.

L'état créateur consiste en l'union de Śiva *(akula* ou *bindu)* et de son énergie *(śakti* ou *visarga)*. C'est ce que souligne Abhinavagupta dans un passage du Tantrāloka que cite à ce sujet Śivopādhyāya : « Le stade suprême transcendant *(A)* est appelé *akula* ; la condition émettrice *(visarga)* de ce Maître est désignée par le terme d'énergie *kaulikī*[1]. »

Les strophes 90 et 91 dissocient Śiva de la *śakti* afin de retourner à la source indifférenciée : la première privant l'*akula A* du *bindu* et du *visarga* lequel ainsi isolé ne saurait rien émettre, et la seconde, en fixant la pensée sur la fin du *visarga* (arrêt brusque de la voyelle accompagnée d'une légère aspiration) prive de son support[2] l'aspiration *(visarga)* qui s'achève imperceptiblement dans le vide. La concentration sur cette pure énergie qui ne se rattache à rien a pour but de dépouiller la pensée de ses supports et de ses relations ; la dualité ayant pris fin, le yogin baigne dans la plénitude silencieuse du Son absolu, le *brahman* qui réside au cœur de tous les sons.

Voie de l'individu tant que dure la concentration puis voie de l'énergie.

92

Vyomākāraṃ svam ātmānaṃ dhyāyed digbhir anāvṛtam |
nirāśrayā citiḥ śaktiḥ svarūpaṃ darśayet tadā ||

Qu'on médite sur son propre Soi en forme de firmament illimité en tous sens. Dès que la conscience[3] se trouve privée de tout support, alors l'Énergie manifeste sa véritable essence.

Le yogin se représente le Soi comme une immensité où rien n'est déterminé ; les sens ne sont point engagés ni la curiosité stimulée ; l'attention ne se disperse plus, puisque rien ne l'attire ni ne la fixe.

Ainsi la conscience se trouve sans point d'appui sur le monde extérieur ; elle perd ses limites et s'identifie à l'infinité spatiale. Allégée et dégagée des contingences qui la retenaient prisonnière, elle se reconnaît comme la puissance qui crée l'immensité et se révèle alors en son essence véritable de pure énergie, en tant qu'Acte de conscience.

Nous nous trouvons, semble-t-il, dans la voie de l'énergie.

1. *Akula*, sans famille ni relation ; *kaulikī*, l'énergie de *kula*, la pure énergie. T. A. III śl. 143, p. 145.

2. C'est-à-dire la voyelle *A*.

3. *Citi* est un terme bien choisi qui désigne la conscience dynamique tournée vers l'intérieur ; le Pratyabhijñāhṛdaya lui est entièrement consacré. Dès le premier *sūtra* nous apprenons que la libre conscience est la cause réalisatrice de l'univers *(citiḥ svatantrā viśvasiddhihetuḥ)*. Selon la glose de Kṣemarāja, elle se présente aussi comme la cause lorsque l'univers se résorbe dans la paix du suprême Sujet conscient. *Citi* est donc l'énergie suprême, la plus haute conscience de soi *(vimarśa)*, source de toute efficace. « C'est pourquoi l'espace et le temps qu'elle engendre ne peuvent différencier la vraie nature de la conscience, celle-ci étant omnipénétrante, éternelle et absolue. » Sūtra I et comm. p. 2, l. 5 et p. 3.

93

Kiṃcid aṅgaṃ vibhidyādau tīkṣṇasūcyādinā tataḥ /
tatraiva cetanāṃ[1] *yuktvā bhairave*[2] *nirmalā gatiḥ //*

Après avoir perforé une partie quelconque de (son) corps avec un instrument pointu ou autre[3], si l'on tient alors son esprit appliqué à cet endroit précis, la progression éclatante vers Bhairava (se produira).

Il faut fixer son attention sans tarder sur le point douloureux et la douleur chassera toute autre impression du champ de la conscience. Si rien n'existe plus que cette unique sensation, on s'enfoncera résolument dans la non-dualité *(nirvikalpa)*, c'est-à-dire qu'on ne perçoit plus la douleur dans son rapport avec les autres impressions mais en son essence, en tant que pure énergie de Śiva. On s'absorbe ainsi à tel point en elle, qu'elle disparaît à son tour.

Toute l'énergie de la conscience introvertie — ou Bhairavī — se trouvant intensément recueillie, deviendra la voie d'accès très pure ou élan parfait vers Bhairava et la percée intuitive aura lieu tout à coup.

Voie inférieure de l'activité concentrée.

Mais si le yogin parcourt la voie de Śiva après avoir réalisé le Soi, il s'adonne alors à sa tâche d'harmonisation de l'intériorité et de l'extériorité : « Lorsque prend fin la rugosité *(vaiṣamya)* qu'engendre la non-reconnaissance *(aparijñāna)* de l'Essence... les mouvements de la sensibilité assument la nature de la Conscience absolue[4]. »

C'est ce que dit Somānanda[5] : « Moi, Paramaśiva, je me trouve dans le plaisir, dans la douleur, dans l'égarement »... Même dans la douleur car l'égalité harmonieuse *(samatā)* de la conscience épanouie s'y révèle quand on y demeure avec fermeté[4].

94

Cittādyantaḥkṛtir nāsti mamāntar bhāvayed iti /
vikalpānām abhāvena[6] *vikalpair ujjhito bhavet //*

On doit se convaincre (de l'idée) « organe interne, pensée, etc. n'existent pas en moi ». Grâce à l'absence de pensée dualisante (qui en résulte) on transcende (à jamais tous) les *vikalpa*.

1. Kaumudī : *cetanā.*
2. Kaumudī : *bhairavī.*
3. Le feu par exemple.
4. P. T. v. p. 40-42.
5. Abhinavagupta y cite S. D. VII śl. 105 et V, śl. 9 : « *Sukhe duḥkhe vimohe ca sthito' haṃ paramaḥśivaḥ* / Et : *Duḥkho' pi pravikāsena sthairyārthe dhṛtisaṃgamāt* // Voir le commentaire d'Abhinavagupta à ce sujet, op. cit. p. 41-42.
6. Kaumudī *abhāve'pi.*

L'organe interne formé de trois facultés assume une triple fonction : l'intellect *(buddhi)* engendre la certitude de la différenciation, l'ego *(ahaṃkāra)* suscite l'orgueil qui s'attache au moi ; enfin la pensée empirique *(manas)* provoque le dédoublement qui oppose le sujet à l'objet[1].

Si l'on arrive à éliminer les causes de cette dualité, ne demeurera que la Conscience indéterminée, libre de pensée dualisante *(nirvikalpa)*. Ce qui n'était d'abord que disparition momentanée de *vikalpa* devient l'état permanent de *nirvikalpa*[2].

Cette méditation qui part de la voie de l'énergie en se servant de concepts, mène le yogin au *nirvikalpa* de la voie de Śiva.

95

Māyā vimohinī nāma kalāyāḥ kalanaṃ sthitam |
ityādidharmaṃ tattvānāṃ kalayan na pṛthag bhavet ||

L'illusion[3] est dite ' la perturbatrice '. La fonction de *kalā*[4] consiste en une activité fragmentatrice et ainsi de suite (pour les autres cuirasses). Considérant qu'il n'y a là qu'attribut des catégories, qu'on ne s'en sépare pas.

Selon la variante *kalayan nā pṛthag bhavet*, on traduira : « l'homme qui se dit : tel est l'attribut des catégories, s'en sépare » interprétation vedāntine à laquelle nous préférons la première version spécifiquement Trika.

Cette strophe définit les cuirasses *(kañcuka)* qui circonscrivent l'infinité de la conscience en la limitant par la connaissance, l'action, le désir, le temps, l'espace et la causalité.

Māyā caractérise l'absence totale de substantialité propre à l'aspect différencié *(sakala)* de Bhairava. On la nomme *vimohinī*, ' celle qui égare ', parce qu'elle soumet le Soi à son sortilège en le privant de discrimination[3]. Sous son influence, le Soi voile sa propre gloire et se perçoit comme multiple. Parvenu à l'étape de l'illusion *(māyātattva)*, l'homme imagine qu'il est séparé de Śiva ; son activité devient délimitatrice *(kalātattva)*. Il en va de même pour les autres énergies du Soi qui prend pour la Conscience ce qui n'en est qu'une fonction limitée. Mais si le yogin s'avise qu'une seule Réalité *(tattva)* revêt l'aspect de multiples reflets, en manière de jeu, après avoir librement obscurci son essence lumineuse à l'aide de

1. Voir P. H. comm. au sūtra 12, p. 29, l. 7 la phrase qui commence par : *bhedaniś-cayābhimānavikalpanapradhānāntaḥkaraṇadevīrūpeṇa...* Voir encore śl. 50 comm. et Introd. p. 21.

2. Voir śl. 45-46.

3. Sur la *māyā*, voir Abhinavagupta I. P. v. III, I, 7, p. 203, l. 13 qui fait de l'illusion un pouvoir d'obscurcissement, car elle réduit à l'inconscienee ce qui est essentiellement conscient : *sarvathaiva svarūpaṃ tirodhitte... vimohinī sā.*

4. L'énergie divine qui fragmente la Réalité unique. Sur les *kañcuka*, voir Introd. p. 20 et P. S. Introd. p. 30 sq.

l'énergie d'illusion *(māyāśakti)*, il ne voit plus en ces cuirasses entravantes que des attributs de la Réalité et il les accepte pour ce qu'elles sont, les énergies mêmes de Śiva.

Il n'a donc aucune raison de les rejeter, pas plus qu'il ne se sépare de l'univers dont il a reconnu l'identité à Śiva.

Selon cette version nous sommes en *unmīlanasamādhi* — extase aux yeux ouverts — qui perçoit l'absolu jusque dans les liens qui nous entravent. Mais si l'on préfère la seconde version dans laquelle l'homme, n'étant plus soumis aux cuirasses, s'en sépare, nous retrouvons le *kūṭastha* cher aux Vedāntin et aux Sāṃkhya, l'homme grisé de solitude qui, transcendant l'univers, demeure constamment en une extase-aux-yeux-clos *(nimīlana-samādhi)*, sans plus se soucier du monde et de ses imperfections.

Méditation de la voie inférieure qui débouche sur le plan de l'énergie.

96

Jhagitīcchāṃ samutpannām avalokya śamaṃ nayet /
yata eva samudbhūtā tatas tatraiva līyate //

Ayant observé un désir qui surgit soudain, qu'on y mette fin (brusquement). Quelle que soit (la source) d'où il jaillit, que là même il s'absorbe.

Cette pratique se concentre toute entière sur l'instant qui précipite dans la Réalité ultime. On essaie de s'insérer dans l'instant présent, actuel, l'instant où point une impulsion ou un désir encore informe et qui n'a pas eu le temps de prendre consistance en revêtant une expression verbale ou en se fixant sur un objet défini.

Si l'on refoule tout à coup cette impulsion surgissante, un vide se produit à l'issue du choc éprouvé et l'on revient à la source de ce désir qui dérivait si vite loin de lui-même. Cette source n'est autre que l'ébranlement initial *(prathamā tuṭi)*, l'acte de prise de conscience de soi à l'état pur et l'on s'absorbe ainsi dans l'indétermination originelle *(nirvikalpa)*.

Cette expérience fondamentale, clef de voûte de la Spandakārikā, est mentionnée par celle-ci sous le nom *d'unmeṣa*, éveil[1]. C'est elle encore, sous une forme à peine différente, que décrivent nombre de nos śloka : brusque changement d'orientation, intériorisation soudaine au moment où le support objectif s'effondre sous le choc d'une émotion intense.

Voie de l'énergie.

97

Yadā mamecchā notpannā jñānaṃ vā kas tadāsmi vai /
tattvato 'haṃ tathābhūtas tallīnas tanmanā bhavet //

Quand ma volonté ou ma connaissance n'ont pas encore surgi, que suis-je, en vérité ? Telle est, dans l'ordre de la Réalité, la nature du Je[2]. La pensée s'identifie à cela, (puis) s'absorbe en cela.

1. III, 9 ou śl. 41. Voir l'étude consacrée à ce problème, Introd. p. 62.
2. A savoir sans volonté ni connaissance.

L'extase à laquelle cette strophe fait allusion ne peut être comprise sans une brève explication : Paramaśiva, la liberté absolue *(svātantrya)*, voulant révéler la diversité du moi et du cosmos, fissure son énergie indivise par nature et la cache partiellement afin de mettre en relief certains aspects de sa libre puissance tandis que d'autres restent dans l'obscurité. Il fait apparaître d'abord l'énergie consciente *(cit)*, puis l'énergie de félicité *(ānanda)*, ensuite la volonté *(icchā)*; enfin domineront successivement les énergies de connaissance *(jñāna)* et d'activité *(kriyā)*.

Toutes ces énergies se trouvent réunies en proportions diverses dans la moindre de nos actions. Mais si connaissance, volonté et activité font défaut, le sentiment de l'ego que tissent ces trois énergies sera lui-même absent. On demeure immergé dans la masse indifférenciée de conscience et de félicité *(cidānandaghana)*, état śivaïte antérieur à l'apparition des énergies de volonté et de connaissance.

Le monde objectif et le domaine du moi qui lui correspond ne sont que la manifestation de la volonté *(icchā)*, et tant que la volonté ne s'est pas clairement posée, ce moi est identique à l'absolu, tout comme l'amphore se confond avec le potier aussi longtemps que celui-ci ne l'a pas façonnée.

A la lumière de ces éclaircissements, le sens de notre śloka se dégage : avant que volonté et connaissance ne se lèvent, le pur Sujet conscient repose calme et satisfait en lui-même sans tendre vers un objet qui serait extérieur à lui ; sans faire non plus de son propre Soi un objet de connaissance puisqu'il n'a pas encore conscience de l'objet. S'il devient « effectivement tel », c'est-à-dire bien dépouillé de volonté et de connaissance, il recouvre son essence de Sujet illimité et, s'y absorbant profondément, il s'identifie pour toujours à elle.

La strophe précédente relevait de la voie de l'énergie parce que désir ou volonté était déjà apparu ; mais dans la voie de Śiva où l'on se trouve maintenant, désir et connaissance n'ont pas encore surgi.

98

Icchāyām athavā jñāne jāte cittaṃ niveśayet |
ātmabuddhyānanyacetās tatas tattvārthadarśanam[1] *||*

Mais une fois que la volonté ou la connaissance se sont produites, on doit y river la pensée au moyen de la conscience du Soi ; l'esprit étant indifférent à toute autre (chose), alors (jaillira) l'intuition du Sens de la Réalité.

Si le verset précédent décrit un état qui prélude à l'apparition de l'énergie mentale et donc propre à la voie de Śiva, celui-ci, à la suite du 96, relève de la voie de l'énergie, soit qu'on s'attache au désir naissant en l'empêchant d'atteindre son objet ou sa fin, soit que, le bloquant sur l'instant présent, on s'empare soudain d'un désir qui vient juste d'apparaître.

Nous avons vu[2] qu'au premier moment de leur apparition, connaissance, désir, impulsion, sensation ne font que tendre obscurément vers une

1. *Tatra buddhyānanyacetās tataḥ syād ātmadarśanam.* On aura alors l'intuition du Soi. Netratantra comm. de Kṣemarāja I, p. 201.

2. Voir Introd. p. 59.

expression sans réussir à se fixer sur un concept *(vikalpa)*. C'est que au premier ébranlement *(prathamā tuṭi)* de l'acte, dans l'intention pure, il existe une véritable désappropriation du moi ; le Je y fulgure dans sa nature absolue. Ainsi ces trois expériences offrent un trait commun : elles s'attachent au Je en son essence : ou parce qu'on ne l'a pas encore quitté pour s'intéresser aux états qui le recouvrent (97) ou parce qu'on tend à nouveau vers lui en se détournant de l'appel des choses (96) ou enfin, au cas présent, parce qu'on se tient au foyer du désir et de la connaissance, au moment où ils se manifestent, en se concentrant sur la pure énergie du Je, l'acte même de conscience. Alors, grâce à la parfaite conscience du Soi qu'on réalise non seulement dans le Je privé de ses énergies (śloka précédent) mais encore dans le Je actif qui désire et qui connaît, on découvre l'Intuition du Sens véritable.

99

Nirnimittaṃ bhavej jñānaṃ nirādhāraṃ bhramātmakam |
tattvataḥ kasyacin naitad evaṃbhāvī śivaḥ priye ||

Toute connaissance est sans cause, sans support et fallacieuse[1] par nature. Dans l'ordre de la réalité absolue, cette (connaissance) n'appartient à personne. Quand on est ainsi totalement adonné à (cette concentration), O Bien-aimée ! on devient Śiva.

Il s'agit ici du moyen de pénétrer dans le cœur qu'Abhinavagupta[2] désigne par l'expression '*sarvātmasaṃkoca*', brusque retrait en soi-même avec contraction de toute la personne dans le Soi, éprouvée durant l'extase aux yeux clos *(nimīlanasamādhi)*. Les voies des activités dirigées vers l'extérieur se ferment soudain et le yogin se refuse aux choses qui l'entourent, la réalité intense du Soi excluant toute autre réalité.

Au cours de la connaissance ordinaire, l'homme est convaincu de l'existence d'objets réels qu'il saisit en une connaissance objective dont il ne doute pas et il imagine que celle-ci appartient à un sujet lui aussi réel. Afin de miner les fondements d'une telle croyance, il faut se concentrer d'abord sur l'irréalité de l'objet. Puis, la connaissance à son tour est livrée à un examen critique. Qu'on la prive de son support — l'objet — et elle apparaîtra également comme illusoire. Objectera-t-on alors qu'elle appartient à un sujet réel ? Du point de vue transcendant elle n'appartient à aucun sujet, si l'on comprend par là un sujet limité qui ne serait pas la conscience même.

Il en résulte que sujet connaissant, objet connu et connaissance disparaissent pour faire place à Śiva, la Conscience absolue affranchie de toute modalité, le Je plénier *(pūrṇāhantā)*.

Méditation avec concepts propre à la voie de l'énergie, au premier hémistiche, puis voie de Śiva au second.

Les śloka 99-109 développent le thème de l'irréalité et de l'inconsistance

1. On dit que la connaissance est sans cause *(nirnimitta)* lorsqu'on ne cherche pas à connaître, et qu'elle est erronée si elle procède de l'illusion *(māyā)* qui découpe l'illimité et l'entache de multiplicité.

2. T. A. V, p. 379. Jayaratha y cite notre śloka.

de tout ce qui existe. Seul échappe le support immuable de toute opposition, la conscience indifférenciée dans laquelle on découvre l'équilibre harmonieux entre le moi et l'univers *(samatā)*.

100

Ciddharmā sarvadeheṣu viśeṣo nāsti kutracit /
ataś ca tanmayaṃ sarvaṃ bhāvayan bhavajij janaḥ //

Celui qui a pour propriété la Conscience (réside) dans tous les corps ; il n'y a nulle part de différenciation. Ayant alors réalisé que tout est fait de cette (Conscience), il est l'homme qui a conquis le devenir.

La Conscience *(cit)* qui illumine tout de son éclat a pour attribut l'activité autonome[1] et n'est pas soumise aux notions limitées et artificielles, telles que « je suis identique à mon corps, à ma pensée ». Elle règne indivise et égale à elle-même dans tous les êtres, du balayeur des rues au brahmane, de la fourmi aux corps les plus divins.

L'homme qui se pénètre peu à peu de cette vérité l'actualise en reconnaissant son identité à la conscience universelle du Souverain de l'univers; comme Lui il réside dans tous les corps et domine en conséquence le flux de la vie et de la mort *(saṃsāra)*.

Les deux derniers versets rappellent la *samādhirājasamatā* des Bouddhistes du grand Véhicule, à ceci près que si tout est identique *(sama)* et parfaitement égal pour eux, c'est parce que les choses *(dharma)* n'offrent pas la moindre différence puisqu'elles sont toutes également vides, tandis qu'ici c'est pour la raison qu'il n'existe qu'une seule et même Conscience. Mais chez les uns comme chez les autres, vacuité et égalité *(śūnyatā* et *samatā)* servent à définir l'ensemble des réalités empiriques *(dharma)*. C'est par elles que le *Bodhisattva* connaît et voit tout[2] et, pareil à l'adepte de notre śloka, il a pouvoir sur toute chose grâce à sa connaissance universelle. De même encore pureté *(anāvila)* et tranquillité parfaites caractérisent ' l'égalité du sans essence ' pour les Bouddhistes et l'égalité de la Conscience[3] pour les partisans des Āgama śivaïtes.

Nous sommes dans la voie de l'énergie.

101

Kāmakrodhalobhamohamadamātsaryagocare /
buddhiṃ nistimitāṃ kṛtvā tat tattvam avaśiṣyate[4] *//*

Si l'on réussit à immobiliser l'intellect alors qu'on est sous

1. L'activité de la Conscience se présente comme la forme générique de tout ce qui existe *(citikriyāsarvasāmānyarūpā...)* S. S. v. I, p. 4, l. 2. Kṣemarāja cite ce verset pour illustrer son commentaire, p. 8, l. 1.

2. Gilgit Manuscripts p. 158 sqq., vol. II.

3. Sur cette question voir encore : śl. 64 et 125 qui traitent de *samatva* et *sama*.

4. Strophe citée également S. n. p. 40 comm. au 22.

l'emprise du désir, de la colère, de l'avidité, de l'égarement, de l'orgueil, de l'envie, la Réalité de ces (états) subsiste (seule).

Ce śloka propose comme moyens un choix d'expériences dans lesquelles la sensation de l'existence se trouve soudain décuplée et l'enchaînement des images accéléré d'une manière si précipitée qu'un moment arrive où la continuité de la vie psychique se brise. Mais tandis que l'homme ordinaire s'identifie au flot de l'énergie *(śaktivisarga)* qui le submerge alors sans chercher à le traverser pour atteindre Śiva, le yogin bien recueilli et maître de soi réussit par l'entremise de cette énergie ainsi suscitée à stabiliser sa pensée au milieu du tumulte de la passion et, coupant le flot, retourne à sa source jaillissante, le Soi profond, de la même façon qu'une tortue rentre dans sa carapace. Cette brusque introversion qui le met en contact avec l'énergie infinie et vibrante de l'Acte pur *(spanda)* est le thème favori de la voie de l'énergie et constitue un des moyens de pénétrer dans le cœur nommé ' contraction de l'énergie ' *(saṃkoca)*[1]. Tout comme la concentration sur un *vikalpa* intensifie celui-ci jusqu'à envahir toute la conscience, l'émotion ou la passion violentes, elles aussi, ramassent spontanément l'être entier sur un seul point *(ekagratā)* et abolissent, ce faisant, la multiplicité des impressions. Mais il faut que l'intensité unificatrice des énergies accompagne un intellect bien apaisé *(cittaviśrānti)* pour qu'un grand silence se fasse dans l'âme et que la Réalité profonde sous-jacente aux modalités de la conscience se révèle en son essence comme le Tout unique et immuable.

102

Indrajālamayaṃ viśvaṃ nyastaṃ[2] *vā citrakarmavat |*
bhramād vā dhyāyataḥ sarvaṃ paśyataś ca sukhodgamaḥ ||

Si l'on médite sur le cosmos en le considérant[3] comme une fantasmagorie, une peinture ou un tourbillon (et) qu'on arrive à le percevoir tout entier comme tel, le bonheur surgira.

Cette méditation concerne le moyen qu'Abhinavagupta nomme ' contraction de l'énergie dans le Soi '[4]. Selon cette pratique, qui convient à la voie de l'énergie, on s'efforce de percevoir le monde comme un reflet, un tour de magicien ou une peinture, c'est-à-dire une image totalement unifiée dans la conscience du sujet qui contemple l'univers mais dénuée de fondement objectif. Pourquoi doit-on méditer sur lui comme s'il était un tourbillon ? Les deux significations de ce terme *bhrama*, tournoiement d'ordre physique et égarement ou apparence illusoire, se trouvent réunies dans l'exemple suivant : un homme transporté par un véhicule imagine parfois que ce n'est pas lui qui se meut mais que les arbres du bord de la route s'avancent vers lui à grande allure. De même, certains états de recueillement comportent nombre d'impressions analogues. Si l'on réfléchit

1. Voir Introd. p. 45.
2. Le T. A. Comm. V. p. 380 lit *nyasta* et non *vyasta*.
3. *Nyasta*, littéralement ' établi ' ou ' situé comme '.
4. *Sarvātmasaṃkoca*. Voir Introd. p. 45.

à ces fausses impressions auxquelles on donne une adhésion totale au moment où on les éprouve, on prendra conscience que les rapports apparemment bien établis de la vie empirique n'ont aucune consistance.

Dès qu'on est convaincu du caractère illusoire de l'univers, celui-ci n'a plus le pouvoir d'engendrer désir ou aversion, l'on cesse de s'en préoccuper et l'on s'apaise.

D'autre part, à mesure que l'univers se vide de toute forme et de tout contenu, le Soi qui lui est sous-jacent gagne en éclat et en permanence ; bientôt il subsiste seul, alors la réalité phénoménale disparaît comme une illusion qu'on perce à jour et la félicité mystique étouffée jusqu'ici se déploie pleinement.

103

Na cittaṃ nikṣiped duḥkhe na sukhe vā parikṣipet |
bhairavi jñāyatāṃ[1] *madhye kiṃ tattvam avaśiṣyate ||*

On ne doit pas fixer la pensée dans la douleur ni la gaspiller dans le bonheur, O Bhairavī ! Veuille connaître (toute chose) au milieu (des extrêmes). Eh quoi ! la Réalité (seule) subsiste.

Cette strophe condense tout l'enseignement du Vijñānabhairava ; l'attitude ici décrite qui relève de la voie de l'énergie doit son importance à ce qu'elle s'applique à l'intersection de deux états ainsi qu'à l'harmonie *(samatā)* qui en découle.

Le point intermédiaire *(madhya)* entre deux extrêmes est, nous l'avons vu, le centre immobile, l'Un impassible et apaisé. La Réalité qu'on y décèle quand on se détourne de la dualité plaisir-douleur n'est autre que le Soi. En effet, sous-jacent aux modalités changeantes, subsiste leur support immuable[2], la réalité de la Conscience. Dès qu'on prend son repos au centre immuable *(madhya)*, les aspérités se trouvent nivelées et tout redevient égal *(sama)* parce que les modalités qui cachent la Conscience s'effacent et que celle-ci se dévoile dans tout son éclat indifférencié.

104

Vihāya nijadehāsthāṃ sarvatrāsmīti bhāvayan[3] *|*
dṛḍhena manasā dṛṣṭyā nānyekṣiṇyā sukhī bhavet ||

Après avoir rejeté l'attachement à son propre corps en réalisant : « je suis partout » d'une pensée ferme et d'une vision qui n'a égard à rien d'autre, on accède au bonheur.

Le yogin commence par se détacher de son corps en ne cultivant plus à son sujet ni souci ni désir, et en imaginant de façon intense et ininterrompue

1. *Dhyāyatām* selon la Kaumudī : veuille méditer.
2. Tel est le *nirañjana* qui sous-tend *agni- kāma* et *viṣa*. Voir śl. 68 et Introd. p. 47.
3. Kaumudī : *sarvam asmīti bhāvayet*, qu'on réalise ' je suis toute chose '.

qu'il réside non plus seulement en lui mais en tout lieu. Il abolit ainsi toute localisation consciente propre aux domaines sensoriels et perd le sentiment de sa corporalité.

Étant bien convaincu de « pénétrer dans la Réalité immanente à l'univers et qui pourtant le transcende — cette Réalité du Je suprême, autonome, divine et sans déclin — que pourrait-il encore craindre ? »[1].

Plein de la joie intérieure qui procède de son expansion à tout l'univers[2], il est perpétuellement heureux puisqu'il ne dépend plus du corps, ni du temps, ni du lieu, et que le Soi et l'univers n'ont pour lui qu'une seule saveur *(sāmarasya)*.

Le yogin parcourt la voie de l'énergie car il intègre le cosmos à sa pensée illuminée[3] et immensifiée.

105

Ghaṭādau yac ca vijñānam icchādyaṃ vā mamāntare /
naiva sarvagataṃ jātaṃ bhāvayan iti sarvagaḥ //

La discrimination ou le désir, etc. ne se trouve pas seulement en moi mais apparaît aussi partout, dans les jarres et autres objets. Réalisant cela, on devient omnipénétrant[4].

Ayant accédé à la vision mystique de l'unité pour avoir renoncé à soi-même, le yogin ne perçoit plus de différence entre intériorité et extériorité ; la conscience lui semble également présente en tous lieux.

Somānanda ne dit pas autre chose : « Le pot sait (qu'il est un pot) par son identité à moi et, par mon identité au pot, je (le) connais... A l'étape de *sadāśiva*, je réalise le pot en tant qu'identique à la conscience. Śiva se manifeste par soi-même en prenant conscience de soi par l'intermédiaire de la multiplicité des choses[5]. »

Nous avons vu qu'au premier instant de la connaissance, on ne peut tracer de distinction entre le sujet et l'objet, en sorte qu'au moment où perce le désir de connaître une chose, celle-ci se présente comme identique au sujet qui l'appréhende.

Voici la glose d'Abhinavagupta à ce vers de Somānanda : « Du point de vue suprême, tous les sujets ne constituent qu'un sujet unique. Seul l'Un existe. Et d'après une stance : ' (c'est un seul et même Soi) qui se révèle comme notre propre moi et comme le moi des autres '. Ainsi toute

1. Verset de la Vimarśadīpikā cité par Śivopādhyāya.

2. « Quand il vit vraiment le mot *immense*, le rêveur se voit libéré de ses soucis, de ses pensées, libéré de ses rêves. Il n'est plus enfermé dans son poids. Il n'est plus prisonnier de son propre être. » G. Bachelard, op. cit., p. 178.

3. *Cittasambodha.*

4. Le commentaire donne une autre interprétation, elle aussi possible : « La connaissance qui se voit en toute chose, jarre, etc., et celle qui existe également en moi, désir, etc., cette (connaissance) ne prend (en réalité) même pas naissance. Si l'on se pénètre de ce (vide) on devient omniprésent. » Cf. śl. 97 et 99.

5. *Madātmanā ghaṭo vetti vedmy ahaṃ ca ghaṭātmanā / ... nānābhāvaiḥ svamātmānaṃ jānann āste svayaṃ śivaḥ //* S. D. V. śl. 105 et 109.

connaissance, qu'elle appartienne à l'éternel Śiva ou à un ver de terre, est la connaissance d'un seul et unique Sujet... L'omniscience du Sujet en découle nécessairement[1]. » Et cet auteur aborde aussi ce thème du point de vue de l'objet : « Tous les objets, pots et autres, ont même nature que la pure conscience et resplendissent comme identiques au sujet conscient, à l'exemple d'une ville qui se manifeste dans un miroir... Lorsqu'il est encore indéterminé *(avikalpa)* le pot ne fait qu'un avec la conscience *(cit)* et se montre omniforme et total *(pūrṇa)* comme elle, mais on ne peut l'utiliser à des fins pratiques. Il faut donc que le sujet, en se servant de l'activité d'illusion, scinde et délimite cet être total. Quand il le différencie alors de ce qui n'est pas le pot, il nie[2]. »

La Conscience ne réside donc pas seulement en moi, être conscient, mais dans tout ce qui est, jusque dans les choses inanimées.

Ne nous y trompons pas ; notre śloka, en employant le terme *bhāvayan* suggère non pas une réflexion philosophique mais une évocation puissante qui vit le premier instant en son intensité. Les poètes ont depuis longtemps découvert toute la richesse de l'instant fulgurant qui précède la claire pensée — cette source d'expansion du moi et des choses :

> « Azur vivace d'un espace
> Où chaque arbre se hausse au dénouement des palmes
> A la recherche de son âme. »

Et G. Bachelard, qui cite ces vers de Supervielle, explique : « quand un poète sait qu'un être du monde cherche son âme, c'est qu'il cherche la sienne[3]. »

Ainsi contemplé alors qu'il surgit, l'objet encore imprégné de désir et saisi dans son être profond perd ses limites, tout comme le moi contemplant renonce aux siennes. Et l'homme devient omniprésent car, à mesure qu'il pénètre à l'intérieur de soi et des choses, l'immensité s'accroît et il finit par échapper à l'espace.

Voie de l'énergie.

106

Grāhyagrāhakasaṃvittiḥ sāmānyā sarvadehinām |
yogināṃ tu viśeṣo 'sti[4] sambandhe sāvadhānatā ||

La perception du sujet et de l'objet est la même chez tous les êtres nantis d'un corps. Mais ce qui caractérise les yogin c'est leur attention ininterrompue à l'union (du sujet et de l'objet).

1. I. P. v. I, I, 5 vol. I, p. 48, l. 8.
2. I. P. v. I, VI. 3, vol. I fin de p. 243 et p. 244.
3. J. Supervielle, L'Escalier, p. 106 et G. Bachelard dont il faut méditer les belles analyses dans La Poétique de l'espace, p. 182.
4. Kaumudī : *ayam ;* également I. P. v. v. Vol. II, p. 405 et III, p. 30. Strophe citée encore comm. du Netratantra II, p. 37 et Abhinavagupta y fait allusion T. S. IX, p. 104, l. 3 « A mesure, dit-il, que tombent les pensées dualisantes, l'illumination s'affirme ; et c'est pour cette raison qu'on doit examiner attentivement la relation entre sujet et objet. »

La conscience ordinaire oppose sans cesse penseur et pensé qu'un écart empêche toujours de coïncider. Bien au contraire, les habitués de l'extase appréhendent l'essence dans laquelle fusionnent sujet et objet — immuable Lumière de la conscience — avant son dédoublement en penseur et pensé.

Ce verset poursuit donc la même idée que le précédent : le yogin vit désormais le premier instant jaillissant de la connaissance et du désir, celui où le conflit entre sujet percevant et réalité perçue n'a plus cours, car il se tient alors à leur commune origine, le Centre unique.

Il ne s'agit pas ici d'une concentration spéciale mais de la définition d'une vision propre au yogin. Néanmoins Kṣemarāja, qui cite ce verset dans sa glose au Pratyabhijñāhṛdaya, fait allusion à une série de certitudes intellectuelles qui relèvent de la voie de l'énergie et conduisent le yogin jusqu'au seuil de l'intuition mystique : « la réalisation de l'univers objectif consiste, dit-il, en l'absorption du sujet doué d'une pleine conscience de soi, grâce à un enchaînement ascendant de critères logiques. Telle est la voie relative à la connaissance parfaite et qui mène à la béatitude[1]. »

107

Svavad anyaśarīre 'pi saṃvittim anubhāvayet /
apekṣāṃ svaśarīrasya tyaktvā vyāpī dinair bhavet //

Que même dans le corps d'autrui on saisisse la conscience comme dans le sien propre. Se désintéressant de tout ce qui concerne son corps, en (quelques) jours on devient omnipénétrant.

Il ne nous est pas possible de traduire *anubhū-* en raison de sa polyvalence : embrasser intégralement, étreindre, éprouver de façon intense, égaler. Ainsi par un acte puissant ' en consonance ' *(anu)* on réussit quelquefois à s'identifier à une autre personne durant une fraction de seconde ; cette vive sympathie permet d'ignorer son propre corps. Les structures et localisations bien précises qui font dire : mon corps, son corps, se trouvant brouillées, les limites personnelles s'estompent. Dès qu'on a brisé l'attachement au corps particulier, facteur déterminant de limitation spatiale, l'unité omniprésente au-delà de toute opposition se manifeste clairement.

Comprise de la sorte, cette évocation appartiendrait à la voie de l'énergie ; mais la Kaumudī semble interpréter l'expression ' corps d'autrui ' comme désignant le corps cosmique du Seigneur et elle cite une stance d'Utpaladeva (I. P. IV. I. 4) : « Ce qu'on nomme connaissance et activité du Seigneur en relation avec les choses formant son corps — à savoir l'univers — s'unissant avec l'illusion comme troisième, prennent chez l'être asservi *(paśu)*, l'aspect des trois qualités : plaisir, douleur et inertie. » Nous serions en ce cas dans la voie de Śiva.

Ainsi, en Śiva, la Pensée qui appréhende des objets séparés repose sur

1. « *Viśvaṃ* » ... *tasya yā ' siddhiḥ ' pramāṇopārohakrameṇa vimarśamayapramātrāveśaḥ śaiva ' hetuḥ ' parijñāne upāyo yasyāḥ anena ca sukhopāyatvam uktam.* Comm. au sūtra I, p. 4, l. 10.

une seule et même conscience de soi. Mais on ne peut se représenter la conscience sous forme de l'ensemble des corps si l'on ne se détourne d'abord de son propre corps pour ne voir partout que Conscience indivise[1].

108

Nirādhāraṃ manaḥ kṛtvā vikalpān na vikalpayet |
tadātmaparamātmatve bhairavo mṛgalocane ||

Ayant libéré l'esprit de tout support, qu'on cesse de penser selon une pensée dualisante. Alors, O (femme) aux yeux de gazelle ! l'état de Bhairava (réside) dans le fait que le Soi devient le Soi absolu.

Le yogin a totalement suspendu l'activité normale de l'esprit qui distingue les choses par couples : noir et blanc, bien et mal, etc. *(vikalpa)*, en lui retirant ses supports : support externe (perception des objets) et support interne (imagination et concepts) et la pensée, privée de l'aliment de la dualité se trouve réduite à l'unité.

Cette réalisation appartient à la voie de Śiva parce que d'emblée, et grâce à la perfection de la vacuité mentale *(nirvikalpa)*, le Soi aussitôt révélé s'immerge dans le Soi absolu ou Bhairava cosmique et, l'énergie s'identifiant à ce *paramātman*, le gnostique prend conscience des pouvoirs infinis dont il jouit désormais :

109

Sarvajñaḥ sarvakartā ca vyāpakaḥ parameśvaraḥ |
sa evāhaṃ śaivadharmā iti dārḍhyāc chivo bhavet[2] *||*

Quand on se renforce dans la (réalisation) suivante : ' Je possède les attributs de Śiva, je suis omniscient, tout-puissant et omnipénétrant ; je suis le Maître suprême et nul autre ', on devient Śiva.

Le śloka précédent a exposé de quelle manière « la grande sphère de l'*avikalpa* se dévoile grâce à la diminution graduelle des *vikalpa* »[3].

Dans ce but, le yogin commence par investir Śiva des attributs d'omniscience et autres, puis il imagine que lui aussi les possède. Ayant

1. A ce niveau, celui de l'épanouissement du Cœur, l'énergie de la Conscience est appréhendée comme l'Un sans dualité identique à son propre corps. P. H. comm. au sūtra 12, p. 30, l. 3.

2. Variante *śivodayaḥ*, l'éveil de Śiva (se produit). Svacchanda XII śl. 144, tome VI, p. 77. Cf. T. A. V, p. 379 et M. M. p. 26.

3. Voir P. H. comm. au sūtra 12, p. 28, l. 3. La révélation par les divinités de cette grande terre de l'indifférenciation correspond à la pénétration dans l'attitude *bhairavīmudrā* qui fait passer de la condition d'esclave à celle de souverain *(pati)*: *patidaśāyāṃ tu bhede saṃhāram abhede ca sargasthitī prakaṭayantyāḥ, kramāt kramaṃ vikalpanirhrāsanena śrīmadbhairavamudrānupraveśamayīṃ mahatīm avikalpabhūmim eva unmīlayanti.*

acquis l'assurance de son identité à Śiva, il recouvre sa nature véritable parce que disparaît l'activité de mise en relation *(vikalpa)* et qu'il voit la Réalité telle qu'elle est : vérité du Soi (śl. 108) et vérité de l'univers (śl. 109).

Cette strophe ainsi comprise illustre le moyen de pénétrer dans le Cœur en s'intégrant à tout *(vyāpti)*[1] et fait partie de la voie de l'énergie, du fait que Śiva y est considéré comme immanent à l'univers.

Mais au niveau supérieur de l'attitude *bhairavīmudrā*[2], cette réalisation prend une signification à la fois plus vaste et plus précise : elle ne concerne que le *jñānin* qui, ayant quitté la phase de recueillement de l'énergie *(śaktisaṃkoca)* passe brusquement à l'extase aux yeux ouverts *(unmīlanasamādhi)* dans laquelle l'énergie commence à s'épanouir *(śaktivikāsa)*[3]. Il perçoit alors le monde environnant et y déploie son activité mais sans quitter le sanctuaire du cœur, imprégnant l'univers de son intériorité maîtrisée. Il rapporte toutes ses activités à ce Centre en reconnaissant qu'il est omniscient, omniprésent comme Śiva. En d'autres termes, il accède à l'état cosmique propre à Paramaśiva[4].

Une strophe célèbre le chante ainsi : « Celui qui a reconnu son identité à l'univers et sait que tout ce qui se manifeste n'est que sa propre gloire, devient le souverain tout-puissant lors même que les *vikalpa* continueraient à s'écouler[5]. » Ces très purs *vikalpa* apparaissent ici comme sa gloire, le jeu de sa liberté créatrice ; « énergie originelle immergée dans l'extase de la félicité et de la pure Conscience[6]. »

110

Jalasyevormayo vahner jvālābhaṅgyaḥ[7] *prabhā raveḥ |*
mamaiva bhairavasyaitā viśvabhaṅgyo vibheditāḥ ||

Comme les vagues surgissent de l'eau, les flammes du feu, les rayons du soleil, ainsi ces ondes de l'univers se sont différenciées à partir de moi, le Bhairava.

Jayaratha cite ce verset pour montrer comment on pénètre au cœur même des choses — *vyāpti* — en prenant conscience de sa cosmicité[8].

Ces paroles sont mises dans la bouche d'un *jñānin* qui ayant reconnu son identité à Bhairava ne voit en tous lieux que conscience homogène *(samatā)* et uniformité entre son corps et l'univers. Il peut alors attribuer à son propre Soi la quintuple activité de Śiva et agir en conséquence : comme Bhairava, il crée, protège et résorbe l'univers, il exerce son sortilège

1. État diffusif de soi. Voir T. A. V. śl. 71, p. 379, l. 3 et Introd. p. 46.
2. A ce sujet voir p. 174 sq.
3. Voir śl. 88.
4. Voir Introd. p. 14.
5. *Sarvo mamāyaṃ vibhava ityevaṃ parijānataḥ | Viśvātmano vikalpānāṃ prasare' pi maheśatā ||* I. P. IV, I, kār. 12 (vol. II, p. 266).
6. Selon le commentaire de cette strophe par Kṣemarāja, P. H. sūtra 12, p. 28, l. 9 : *ādirūpāṃ cidānandāveśamagnāṃ śuddhavikalpaśaktim ullāsayanti.*
7. Le T. A. Comm. V, p. 379 cite la strophe avec la variante *bhaṅgāḥ.*
8. Idem.

(tirobhāva) et en libère par la grâce *(anugraha)*; parce qu'il possède la conviction de l'unité, il voit cet univers se déployer selon sa propre volonté et tout ce qu'il entreprend sera couronné de succès. Il ne craint aucun échec car sa maîtrise due à la perfection de son acte prend sa source dans la vie créatrice et apaisée qui engendre spontanément les formes variées, comme le soleil ses rayons, ou l'océan ses vagues.

Mais Abhinavagupta recommande ici une grande prudence : « Garde-toi, dit-il, d'attribuer cette divine activité à ton corps et autres limitations de ton être, parce que ton corps n'est nullement Śiva. Mais si tu en investis Śiva même (ton Soi), alors tout va bien[1]. »

Cette attitude est tributaire de la voie de Śiva : le Bhairava y perçoit sa propre gloire qui part de son être en ondes mondificatrices tout comme on voit dans un miroir unique d'innombrables reflets qui se différencient les uns des autres[2].

111-112

Bhrāntvā bhrāntvā śarīreṇa tvaritaṃ bhuvi pātanāt |
kṣobhaśaktivirāmeṇa parā saṃjāyate daśā ||

Ādhāreṣv athavāśaktyājñānāc cittalayena vā |
jātaśaktisamāveśakṣobhānte bhairavaṃ vapuḥ ||

Lorsque, physiquement[3] égaré, on a tourné de tous côtés et en toute hâte au point de tomber à terre (d'épuisement) ; grâce à l'arrêt de l'effervescence de l'énergie, la condition suprême apparaît (111).

Si l'on est privé de force ou de connaissance à l'égard des choses ou encore si la pensée se dissout (dans l'extase), dès que prend fin l'effervescence[4] produite par l'envahissement de l'énergie, la forme merveilleuse de bhairava (se révèle) (112).

Quand on est sans force, quand la pensée ne fonctionne plus et qu'on perd conscience du monde extérieur, on pourrait facilement accéder à la vie mystique. Mais un sérieux obstacle se dresse alors : l'agitation de l'énergie *(śaktikṣobha)*; celle-ci se traduit de diverses façons dans les exemples cités : l'excitation et le tremblement chez un homme hors d'haleine

1. T. A. XIV śl. 24 à 30. Surtout śl. 29-30 comm. p. 230.

2. La première section du ch. III du T. A. concernant la voie de Śiva, traite du *pratibimba*, le reflet de l'univers dans la conscience divinisée.

Dans L'Amoureuse initiation, Fribourg, 1944, p. 65, Milosz écrit : « Je contemplais le jardin de merveilles de l'espace avec le sentiment de regarder au plus profond, au plus secret de moi-même ; et je souriais, car je ne m'étais jamais rêvé si pur, si grand, si beau ! Dans mon cœur éclata le chant de grâces de l'univers. Toutes ces constellations sont tiennes, elles sont en toi ; elles n'ont point de réalité en dehors de ton amour ! Hélas ! combien le monde apparaît terrible à qui ne se connaît pas ! »

3. L'auteur tient à préciser que ce n'est pas en imagination qu'on erre ainsi — sens fréquent de la racine *bhram* — mais bien corporellement.

4. L'arrêt brusque de l'effervescence est la condition du changement d'état.

qui s'effondre après un effort trop violent ; l'inquiétude chez un malade qui constate son extrême faiblesse ; impatience de savoir chez celui qui ignore et enfin une certaine excitation chez un yogin en *samādhi* qui ne peut s'ensevelir aussi profondément qu'il le voudrait dans sa propre énergie à cause d'un obstacle extérieur à sa volonté tel que des questions posées par des disciples et auxquelles il ne peut répondre tant il est déjà absorbé en soi-même.

Pourtant l'homme épuisé comme le malade, l'ignorant et le yogin se ramassent dans leur énergie intériorisée et, s'ils arrivent à mettre un terme à toute agitation, ils sombrent dans l'énergie abyssale et sans fondement *(anāśritāśakti)* qui a brisé ses attaches avec la réalité empirique. C'est alors que la Beauté ineffable, dépouillée de sa diversité, se révèle pleinement.

Ces expériences relèvent de la voie de l'énergie.

113

Saṃpradāyam imaṃ devi śṛṇu samyag vadāmy aham |
kaivalyaṃ jāyate sadyo netrayoḥ stabdhamātrayoḥ ||

Écoute, O Déesse ! Je vais t'exposer tout entier cet enseignement traditionnel et mystique : il suffit que les yeux fixent sans cligner pour que se produise aussitôt l'isolement *(kaivalya)*.

Kṣemarāja cite cette strophe en commentant le Svacchandatantra[1] et explique que la fixité du regard qui abolit les désirs ainsi que la tendance au dédoublement mental détermine une séparation d'avec le monde extérieur.

Kaivalya, indépendance et solitude, appartient à deux niveaux différents de la vie spirituelle : jalonnant les voies inférieures, on la considère comme un isolement voulu à l'égard des choses externes et des tendances superficielles du moi ; l'immobilité totale et l'abstraction sensorielle nous isolent du non-moi et suppriment à la longue et du même coup, les limites de notre subjectivité. Mais pour le mystique de la voie de Śiva, l'expérience de solitude prendra un tout autre sens : réfugié dans les profondeurs de son cœur et ne voyant rien d'autre du monde, le *yogīndra* ouvre les yeux à nouveau (attitude *bhairavīmudrā*) et, d'un regard de pure contemplation, perçoit les choses en lui-même, de façon intuitive et globale, sans que son regard porte sur un objet singulier[2]. *Kaivalya* désignera alors non plus isolement mais solitude comblée, exclusivité de l'Un, tandis que, sous l'influence de la grâce divine, l'homme saisit le Soi comme l'absolu qu'il est par nature.

114

Saṃkocaṃ karṇayoḥ kṛtvā hy adhodvāre tathaiva ca |
anackam ahalaṃ dhyāyan viśed brahma sanātanam ||

1. IV, śl. 453, vol. II, p. 283. Voir aussi I. P. v. v. III, p. 169.

2. Cf. le śl. 60 où l'on retrouve la fixité de l'œil qui contemple de vastes ensembles, le ciel pur, d'un regard qui n'a rien à accomplir et qui est libéré de toute intention (sans *arthakriyākāritva*). Sur la *bhairavīmudrā*, voir śl. 80, 109 et Introd. p. 46.

S'étant bouché les oreilles ainsi que l'ouverture inférieure (anus), (puis) méditant sur (la résonance) sans consonne ni voyelle, qu'on entre dans l'éternel brahman[1].

S'efforce-t-on durant cette méditation d'entendre le son non-frappé et purement intérieur, l'*anāhata* qui, à la différence du son ordinaire, ne vient pas d'un choc de l'air et n'est perceptible que si les oreilles sont bouchées ?

Privée de consonnes et de voyelles, cette résonance ne peut être distinctement articulée ; elle consiste donc en *anusvāra* ou *bindu*, c'est-à-dire l'énergie condensée où toutes les énergies de Śiva se rassemblent en un point, le *bindu*, et retournent à leur origine, le *A*, *anuttara*.

Du point de vue de la pratique, cette concentration sur la résonance interne propre à la voie inférieure engendre chez le yogin un accroissement de virilité *(vīrya)*[2] qui le précipite en *śabdabrahman*[3], le Son éternel et indifférencié.

115

Kūpādike mahāgarte sthitvopari nirīkṣaṇāt[4] /
avikalpamateḥ samyak sadyaś cittalayaḥ sphuṭam[5] //

Se tenant au-dessus d'un puits très profond, etc., les yeux fixés (sur le fond sans cligner)[6], dès que l'intelligence intuitive[7] (du yogin) est exempte de dualité conceptuelle, aussitôt la dissolution de la pensée[8] se produira clairement (en lui).

1. Si l'on compare les différents śloka qui concernent le son (2-4, 22-24, 36-37, 81, 90-91, 114) nous verrons que le Son transcendant inexprimé en sons audibles prend les aspects suivants :

अ A. L'*anuttara*, le phonème *A* sans *bindu* ni *visarga*, śl. 90, à savoir Śiva considéré en lui-même et non dans ses rapports avec l'énergie condensée *(bindu)* ou émettrice *(visarga)*.

अं. *bindu* seul, ici décrit (114).

अः : *visarga* ou pure énergie émettrice non encore soumise à l'illusion (śl. 91) ; l'énergie est prête à émettre l'univers mais coupée de sa relation avec le son *A* ou Śiva, elle ne peut émettre. Notons que ces trois concentrations sur le son indéterminé et infiniment subtil conduisent au même titre au *nirvikalpa*, du fait que toute relation se trouve repoussée ou ignorée.

2. P. T. v. p. 47, l. 2, voir Intr. p. 38.

3. Sur le *brahman*, voir p. 195-6 et śl. 38, 69, 91, 118, 125-6.

4. La Kaumudī lit *sthite parinirīkṣaṇāt*.

5. Cité sans variante par Kṣemarāja dans son commentaire au Netratantra I, p. 200.

6. Sur une concentration analogue voir śl. 59-60, 76, 80, 84, 113.

7. Quant à *mati*, voir śl. 121.

8. *Cittalaya* au sens de *cittapralaya*, l'absorption de la pensée est si profonde qu'elle confine à sa dissolution.

Cette méditation de la voie inférieure met-elle en jeu le vertige ou bien est-ce que l'œil surmené par la fixation prolongée du fond d'un puits ou d'un précipice de montagne ne localise plus et que l'attention accaparée par ce point unique, subit une attirance par le vide ? En tout cas le contemplatif se trouvant alors projeté tout à coup en dehors du monde prochain, la pure intelligence *(mati)* recouvre son essence indéterminée *(avikalpa)* et intuitive lorsque disparaît la pensée discursive *(citta)*.

Sur le plan supérieur de la voie de Śiva, il s'agit de l'instant si important où le yogin, au sortir du *samādhi* aux yeux clos, a le désir de voir *(paśyantī)*, expérience mystique ineffable de la *bhairavīmudrā* ayant atteint son apogée et que Vasugupta décrit ainsi : « Lorsque désirant connaître toutes les choses (de l'univers), on demeure immobile (en réalisant) 'je remplis tout' à quoi bon parler davantage ! Qu'on éprouve cela par soi-même[1]. »

Passant par-delà intériorité et extériorité[2], on réalise le Soi comme identique au Tout et l'on accède à Bhairava universel et apaisé. Le monde disparaît en tant qu'objet connu pour ne faire place qu'au pur Sujet conscient. En d'autres termes, l'Intelligence intuitive exempte de dialectique ne voit plus les choses une à une mais un univers global. C'est à ce moment que toutes les paroles deviennent inutiles.

116

Yatra yatra mano yāti bāhye vābhyantare 'pi vā[3] */*
tatra tatra śivāvasthā vyāpakatvāt kva yāsyati //

Partout où va la pensée, vers l'extérieur ou encore vers l'intérieur, O Bien-aimée ! là se trouve l'état śivaïte ; celui-ci étant omnipénétrant, où donc (la pensée) pourrait-elle aller (pour lui échapper).

La pensée s'égare et se disperse dans le dédale des impressions sensorielles, émotives ou des concepts, mais la Conscience absolue c'est-à-dire Śiva, étant le Tout, il n'existe aucun lieu où elle ne le rencontre. Elle ne peut donc se perdre à sa recherche. En conséquence, ni l'objet sur lequel on médite, ni l'introversion ou l'extraversion de la pensée n'importent et la concentration elle-même perd son sens. Dès qu'on s'abîme dans le centre apaisé, on ne perçoit plus en toutes choses que le Soi.

Et la Spandakārikā[4] : « L'individu est identique au Tout parce qu'il réside à la source de toute chose et qu'il assume cette identité tant il est pénétré de la conscience de ce Tout. C'est pourquoi il n'y a pas d'état dans les réflexions sur les mots et (leur) sens qui ne soit Śiva. »

Ni les *vikalpa* ni les liens eux-mêmes ne diffèrent de Śiva[5]. La libération consiste donc à s'identifier à l'univers et à en prendre conscience.

Ainsi un yogin qui a su équilibrer l'extase-les-yeux-clos et l'extase-les-yeux-ouverts par l'attitude *bhairavīmudrā* ne voit plus ni intérieur ni

1. S. K. str. 44. Nous expliquerons cette strophe dans un ouvrage ultérieur.
2. Thème que développe le verset suivant.
3. Kaumudī : *priye*, de même le Svacchanda vol. III, p. 312 = cf. VII śl. 244.
4. Śl. 28-29.
5. Voir la citation de l'I. P. v. IV, I, 12 dans notre explication du śl. 109, ci-dessus p. 142.

extérieur et il repose dans l'harmonie la plus parfaite *(samatā)* ; rien à ses yeux n'est plus séparé de Bhairava, la Lumière unique de la Conscience.
Voie de l'énergie[1].

117

Yatra yatrākṣamārgeṇa caitanyaṃ vyajyate vibhoḥ /
tasya tanmātradharmitvāc cillayād bharitātmatā //

Chaque fois que par l'intermédiaire des organes sensoriels, la Conscience de l'omniprésent se révèle, puisqu'elle a pour nature fondamentale de n'être que cela (pure conscience), grâce à l'absorption dans la Conscience absolue, (on accède à) l'essence de la plénitude.

La Conscience étant éternelle et partout présente, on baigne dans la plénitude chaque fois qu'on perçoit quelque objet. Si l'on se concentre sur cet objet comme s'il n'était qu'une modalité de la pure conscience, on le dépouille de ses caractères particuliers en sorte que seul demeure son substrat *(dharmitva)*, la pure conscience ; ainsi saisi dans son être intime, il perd ses bornes et s'engloutit dans la Lumière consciente *(prakāśa)*. Que la forme singulière disparaisse et la plénitude règnera seule.

Doit-on comprendre l'expression *cit-laya* comme une absorption de la conscience dans l'objet réduit à l'état de pure conscience ou comme une simple absorption du yogin dans la Conscience même ?

De toute façon, il n'est rien qui ne soit conscience, celle-ci étant répandue en tous lieux, donc en quelque point qu'on s'absorbe, le Soi plénier se révélera.

Cette interprétation concerne un homme engagé dans la voie de l'énergie. Mais d'après Kṣemarāja qui cite ce verset (S. S. v. III. 8), nous serions dans la voie de Śiva car il s'agit d'un *yogīndra* parvenu à l'étape *śivavyāpti* dans laquelle il perçoit Bhairava partout répandu dans l'univers. Désormais, en tous lieux et simultanément, le yogin remplit de conscience le monde entier et il s'identifie à lui *(tadaikadhyavyāpti)*. Ceci correspondrait à la glose de Śivopādhyāya : partout, dans les sensations de couleur, de plaisir, etc., la conscience du Soi ou de Bhairava se manifeste clairement par la voie des organes des sens, parce que ces impressions ne sont que pure conscience et n'existent pas indépendamment d'elle. Ainsi celui qui s'immerge dans la conscience — ce fond immuable sur lequel se détache l'univers — s'identifie à celui-ci et, jouissant de l'essence de Bhairava, se perd dans la Conscience indifférenciée.

118

Kṣutādyante bhaye śoke gahvare vā raṇād drute[2] /
kutūhale kṣudhādyante brahmasattāmayī daśā[3] //

1. Le commentateur du Paramārthasāra (p. 148) voit dans ce verset une définition de la véritable méditation.
2. S. n. p. 41 comm. à Kār. 22 lit *vāraṇadrūte*, quand on fuit devant un éléphant.
3. S. n. et Kaumudī : *brahmasattā samīpagā*, l'existence brahmique (se manifeste) toute proche.

Au commencement et à la fin de l'éternuement, dans la terreur et l'anxiété ou (quand on surplombe) un précipice[1], lorsqu'on fuit le champ de bataille, au moment où l'on ressent une vive curiosité, au stade initial ou final de la faim, etc. la condition faite d'existence brahmique (se révèle).

N'importe quoi peut devenir l'occasion du choc qui imprime à la vie de l'homme un changement de direction en la faisant refluer vers la pure intériorité : perception, souvenir, plaisir inattendu, émerveillement, curiosité intense, déception, apparence fortuite — que ce soit une circonstance aussi insignifiante que le début de l'éternuement ou une véritable terreur à l'approche d'un très grand danger — l'événement n'est rien par lui-même ; ce qui compte c'est que la personne se concentre toute dans son acte et vive la seconde présente en son intensité exceptionnelle. Elle entre en contact avec le *spanda*, vibration de sa conscience la plus intime ; selon un verset célèbre de la Spandakārikā[2] : « l'Acte pur est bien avéré lors de situations auxquelles se trouve réduit un homme au comble de l'irritation ou transporté de joie, ou qui éperdu se demande ‘ que faire ’ ou qui (affolé) court de (tous côtés). »

C'est à ce moment précis que se déclenche spontanément chez le bien-éveillé *(suprabuddha)* habitué à s'absorber en soi-même en toutes circonstances, un brusque retour sur soi accompagné d'une prise de conscience si fulgurante que, plongeant ses racines dans l'être absolu *(brahman)*, il réalise l'unité essentielle de l'Existence, parce qu'il s'est emparé de l'Acte duquel surgit toute existence.

Le fait que l'énergie se trouve portée à son paroxysme caractérise la voie de l'énergie. Mais Śivopādhyāya l'attribue à la voie de Śiva.

119

Vastuṣu smaryamāṇeṣu dṛṣṭe deśe manas tyajet /
svaśarīraṃ nirādhāraṃ kṛtvā prasarati prabhuḥ //

A la vue d'un certain lieu, qu'on laisse aller sa pensée vers des objets dont on se souvient. Dès qu'on prive son corps de tout support, le Souverain omniprésent s'avance.

Quand sourdent de lointains souvenirs à la vue de lieux où l'on vécut jadis, si on lâche la bride à une pensée habituellement braquée sur l'activité présente, le temps s'arrête tout à coup, le corps perd les solides assises qu'il a dans le moment actuel ; les limites spatiales s'abolissent à leur tour. C'est alors que s'écoule comme un flot celui que l'espace ne saurait toucher, le Tout-puissant omniprésent et unique.

1. A la peur s'associe dans ce cas le vertige qui suspend toute relation avec le milieu stable et rassurant. L'homme qui surplombe un précipice et pris de vertige ne peut plus ni avancer ni reculer ; il oublie ses soucis et intérêts et la rapidité des processus mentaux favorise une extrême tension de ses activités nerveuses ; il se peut que jaillisse alors l'étincelle de félicité et de conscience indivises.

2. Strophe 22. Voir à ce sujet Introd. p. 39.

Si ce śloka — à la suite du 70 — accorde une importance marquée à la réminiscence, c'est que l'idée de l'objet remémoré forme une étape transitoire entre le pur Sujet entièrement indéterminé et le pur objet propre à la perception actuelle et qui diffère du sujet.

Abhinavagupta, à la suite d'Utpaladeva en donne la raison[1] : « l'objet *(artha)* et la perception qu'on en a *(anubhava)* reposent uniquement sur le Soi car l'objet, au moment du souvenir, ne brille pas comme une manifestation extérieure qui serait séparée du souvenir. »

Ainsi le souvenir sert, d'une part, à révéler la Lumière de la conscience *(prakāśa)* qui domine dans la pure représentation des choses passées ; et, d'autre part, du fait qu'il est associé au corps que le sujet possédait dans le passé, il permet de se détacher non seulement du corps actuel mais aussi de la pensée objective présente tendue vers le monde extérieur.

120

Kvacid vastuni vinyasya śanair dṛṣṭiṃ nivartayet /
taj jñānaṃ cittasahitaṃ devi śūnyālayo[2] *bhavet //*

Après avoir posé le regard sur un objet quelconque, qu'on l'en retire très lentement. Alors la connaissance de cet (objet) (n') est accompagnée (que) de pensée, O Déesse, (et) l'on devient le réceptacle du vide[2].

On commence par se concentrer exclusivement sur un objet puis, très doucement, d'une manière imperceptible, on retire sa vision en soi-même en intériorisant l'objet selon l'attitude *bhairavīmudrā*[3]. La perception immédiate de l'objet a disparu mais subsiste encore la connaissance qu'on en garde, avec la pensée qui lui est intimement unie *(sahita)* et qui consiste en traces résiduelles de souvenirs, d'après le commentaire. A leur tour ceux-ci s'estompent pour faire place à la carence de toute pensée dualisante *(nirvikalpa)* et, bien que l'on continue à regarder l'objet, l'on s'absorbe dans la tranquillité apaisante de la vacuité[4].

Cette contemplation appartient à la voie de l'énergie.

121

Bhaktyudrekād viraktasya yādṛśī jāyate matiḥ /
sā śaktiḥ śāṃkarī nityaṃ bhāvayet tāṃ tataḥ śivaḥ //

1. I. P. v. V, 1, 4 comm. du Sū. 1, p. 118 et comm. du Sū. 4, p. 132.

2. Nous avons le choix entre deux versions : *śūnya-laya* et *śūnyālaya* dont le sens est le même, que le yogin s'absorbe dans le vide ou que le vide devienne sa demeure. La seconde trouve un écho au śl. 149 et semble donc préférable.

3. Voir à ce sujet Introd. p. 46 et p. 189.

4. Cf. Jean Grenier, Les Iles, p. 26 : « J'évoquais cette fin d'après-midi lointaine où adossé contre un mur, je vis l'arbre que je regardais fixement (un pommier) disparaître comme une tache qu'on enlève, m'entraîner avec lui et m'engloutir. »

Cette sorte d'intuition[1] qui, grâce à l'intensité de l'adoration[2], naît dans l'homme parvenu au parfait détachement, c'est l'énergie même du Bienfaisant[3]. Qu'on l'évoque perpétuellement et l'on s'identifiera à Śiva.

Mati, idée intense purement spirituelle, étrangère au discours, se trouve entre l'intellect *(buddhi)* aux idées générales et l'illumination *(bodha)* qu'elle prépare. En vertu de son ardeur exclusive on peut rapprocher *mati* de *citi*, conscience dynamique et pure d'un être délesté de la charge de ses passions. Dès qu'on s'est détaché des biens de ce monde par une adoration intense, l'intuition qui surgit alors n'a rien de passif, elle est pleine de puissance *(vīrya)* et c'est elle qui par son efficace écartera tous les obstacles. Elle se confond alors avec la *śakti*, l'énergie bienfaisante de Rudra, laquelle réalise l'identification à Śiva si l'on se consacre entièrement à elle.

Nous verrons que l'adoration digne de ce nom ne consiste pas en offrandes mais en un amour profond et total pour lequel rien d'autre ne compte. Il arrive que l'adorant s'absorbe si complètement dans l'objet de son adoration, que celui-ci disparaisse à son tour et que seul demeure le pur Sujet, Śiva. Adoré et adorant ne forment alors plus qu'un.

Ces expériences jalonnent la voie de l'énergie car pareille adoration, toute spirituelle, met en œuvre l'énergie la plus haute.

122

Vastvantare vedyamāne śanair vastuṣu śūnyatā |
tām eva manasā dhyātvā vidito 'pi praśāmyati[4] *||*

Alors qu'on perçoit un objet déterminé, la vacuité s'établit peu à peu à l'égard des (autres) objets. Ayant médité en pensée sur cette (vacuité) même, bien que l'objet reste connu, on s'apaise.

Lorsqu'on prend connaissance d'un objet en se concentrant exclusivement sur lui, cet objet demeure bientôt seul dans le champ de la conscience et les choses qu'on percevait auparavant s'effacent les unes après les autres. Ainsi se creuse lentement un vide autour de l'objet. S'étant absorbé dans ce vide — pure Lumière de la conscience *(citprakāśa)* que n'effleure plus le connaissable — l'homme, sans cesser pour autant de percevoir l'objet, se tranquillise puisque tout tiraillement a pris fin.

Cette méditation ainsi conçue relève de la voie inférieure qui aboutit à l'apaisement de la pensée. Mais il se peut que notre stance fasse allusion au *jñānin* de la voie supérieure qui, au sortir de l'extase, encore tout englué

1. Sur cette idée supramentale traduite jusqu'ici par intelligence intuitive, voir śl. 78, 115, 147, 158.

2. La *bhakti* est définie au śl. 147.

3. Śaṃkara est Śiva ou Rudra.

4. Cité comm. du Netratantra I, p. 200 avec variantes. La Kaumudī lit *vicitto' pi* : bien qu'il soit sans pensée.

de *camatkāra*, jette un premier regard sur le monde[1]. S'il réussit à percevoir un objet particulier ou s'il entend certaines paroles, il ne s'en trouve pas affecté car il est libre des impulsions du désir. Il se meut dans la vacuité et l'on peut dire de lui qu'il voit l'objet sans le voir, tout comme il accomplit des actes automatiquement sans vraiment agir, selon l'enseignement de la Bhagavadgītā :

« Quiconque voit dans l'acte le sans-acte *(akarman)* et dans le sans-acte l'acte. Celui-là est un sage parmi les hommes, il est en état d'union ; il fait la totalité des actes[2]. »

123

Kiṃcijjñair yā smṛtā śuddhiḥ sā 'śuddhiḥ[3] *śaṃbhudarśane |*
na śucir hy aśucis tasmān nirvikalpaḥ sukhī[4] *bhavet ||*

Cette pureté qu'enseignent les gens de peu de savoir[5] apparaît dans la doctrine de Śiva[6] comme une véritable impureté. Il ne faut pas la considérer comme du pur, en vérité, mais comme du pollué. C'est pourquoi, (s'affranchissant) de pensée dualisante, qu'on parvienne au bonheur[7].

L'Acte infini de la Conscience est totalement indifférent au bien et au mal, au pur et à l'impur car ces conceptions morales ne sont que la limitation d'un acte, en soi, indivis.

La pureté et l'impureté que prône le Dharmaśāstra, formant un couple, n'échappent pas à la dualité *(vikalpa)* et nous savons que de strictes monistes considèrent comme impur et condamnable tout ce qui présente bi-polarité, tout ce qui, aussi, est centré sur le moi. Seul est vraiment pur l'Acte de conscience indifférencié, le *nirvikalpa*.

Voie de l'énergie tant qu'on médite sur le problème de la pureté et de l'impureté, puis voie de Śiva dès qu'on se libère de cette alternative.

124

Sarvatra bhairavo bhāvaḥ sāmānyeṣv api gocaraḥ |
na ca tadvyatirekeṇa paro 'stīty advayā gatiḥ ||

1. Sur cette attitude nommée *bhairavīmudrā*, voir les explications données śl. 80, 113, 120 ; p. 146.
2. IV, 18.
3. Kaumudī : *sā śuddhiḥ*.
4. Kaumudī : *śivo°*.
5. *Kiṃcijjña*, terme technique qui désigne certains partisans du Vedānta, adeptes de la purification par l'eau, la terre, la cendre, le feu, etc.
6. *Śambhudarśana*, le système śivaïte moniste auquel appartient le Vijñānabhairava, c'est un système de la transcendance qu'exposeront par la suite le Trika et la Pratyabhijñā. Il consiste en l'intuition par le cœur de la réalité absolue, Paramaśiva.
7. A côté de la lecture ' on devient Śiva ', la Mahārthamañjarī (7, comm. p. 23) et la glose du Svacchandatantra (X, 57, p. 32) lisent toutes deux *bhavennaras*.

La réalité bhairavienne a partout (son) domaine y compris chez les gens du commun. Et l'homme qui prend conscience (de ceci) : « rien n'existe qui en soit distinct », accède à la condition Sans-second.

Cette réalité *(bhāva)* ou modalité est l'existence réelle, la conscience universelle qui se manifeste toujours et en tous lieux. Celui qui perçoit le Je *(aham)* ou le Dieu partout répandu dans l'univers — chez le saint aussi bien que chez le commun des mortels privé de discrimination — et ne voit plus que Lui, parvient à l'intuition de l'Un sans-second car rien ne lui paraît plus separé du Bhairava.

Dans son Paramārthasāra[1], Abhinavagupta chante ainsi cet aspect du suprême Bhairava :

« Tout comme villes et villages variés se reflétant dans le disque d'un miroir sont dépourvus de distinctions bien qu'ils y semblent doués de distinctions mutuelles et séparés du miroir également ; de même, procédant de la Conscience *(bodha)* immaculée du suprême Bhairava, cet univers tout en étant, lui aussi, dénué de distinction réelle, apparaît comme fait de parties distinctes et semble distinct également de cette Conscience. »

Maheśvarānanda ne dit pas autre chose : « Celui que même les ignorants connaissent, celui que même les porteuses d'eau discriminent ! Comment le Maître de l'énergie ne serait-il pas évident pour tous les êtres, étant celui-là même qui fait l'acte d'adoration ? »[3].

Cette strophe ressortit à la voie de l'énergie du fait qu'on se concentre, au départ, sur une idée.

125

Samaḥ śatrau ca mitre ca samo mānāvamānayoḥ[4] */*
brahmaṇaḥ paripūrṇatvād iti jñātvā sukhī bhavet //

Étant le même à l'égard d'amis et d'ennemis, le même dans l'honneur et le déshonneur ; grâce à la parfaite plénitude du *brahman*, ayant compris cela, qu'on soit heureux.

Le yogin demeure impassible dans les états les plus opposés parce que la plénitude du *brahman* dont il jouit constamment le rend indifférent aux états variés et passagers. Le bonheur réside ainsi dans la vision d'un cosmos imprégné de la seule Conscience indivise.

126

Na dveṣaṃ bhāvayet kvāpi na rāgaṃ bhāvayet kvacit /
rāgadveṣavinirmuktau madhye brahma prasarpati //

1. Versets 12-13, que cite la Kaumudī, p. 49.
2. Sur les trois aspects de Bhairava, voir Introd. p. 13.
3. *Yaṃ jānanti jaḍā api jalahāryo' pi yaṃ vijānanti /*
yasyaiva namaskāraḥ sa kasya sphuṭo na bhavati kulanāthaḥ //
Mahārthamañjarī, stance 4.
4. Variante ᶜ*apamānayoḥ*.

On ne doit nourrir nulle haine à l'égard de quiconque ; on ne doit pas non plus nourrir d'attachement. Dans (cet état) intermédiaire qui est libération d'attachement comme de haine, le *brahman* se glisse.

Bien que ces deux dernières strophes célèbrent également la *samatā* — équilibre parfait entre les extrêmes et repos au Centre *(madhya)*, à la jonction de tous les états — la première appartient à la voie de l'énergie puisqu'elle utilise la plénitude du *brahman* pour atteindre le bonheur tandis que la seconde relève de la voie de Śiva, car c'est spontanément que le brahman se répand dans un être bien apaisé.

Le *brahman*, est-il dit, « rampe avec précaution » *(prasarpati)*, il se glisse doucement « du pas de la démarche rituelle » (L. Renou), évoquant ainsi pour nous le *brahman* du rituel védique, lequel envahit peu à peu le yogin lorsque ce dernier, n'oscillant plus d'un extrême à l'autre, se tient immobile en plein centre.

127

Yad avedyaṃ yad agrāhyaṃ yac chūnyaṃ yad abhāvagam |
tat sarvaṃ bhairavaṃ bhāvyaṃ tadante bodhasaṃbhavaḥ ||

L'inconnaissable, l'insaisissable, le vide et ce qui n'accédera (jamais) à l'existence, imaginez tout cela comme Bhairava et, à la fin de cette (évocation), l'illumination se produit.

Il faut imaginer que le Bhairava, la Conscience universelle, est l'essence de toute chose y compris ce qui n'existe pas. Śivopādhyāya cite un extrait de la Vimarśadīpikā dans lequel Śiva apparaît comme le réceptacle du vide, Lui, l'autonome et parfaite plénitude : là, nous dit-on, toutes les réalités reposent, de là aussi elles surgissent et là même elles s'évanouissent. Il donne encore un verset de la Mahārthamañjarī : « Quelle différence existe-t-il du point de vue de la réalité véritable entre une fleur atmosphérique et une fleur réelle ? L'univers puise sa vie dans la vibration (de la conscience) et cette vibration est partout la même[1]. »

Ainsi dans le cas de choses inexistantes, telle une fleur imaginaire, la conscience manifeste clairement son existence tout comme elle le fait à l'égard d'une fleur réelle, c'est-à-dire projetée à l'extérieur.

Notre commentateur cite encore une stance d'Utpaladeva qui fournit des précisions sur notre śloka ; définissant la Lumière de la Conscience il dit à son sujet : « C'est la vibration, l'être absolu au-delà des distinctions spatiales et temporelles. En tant que quintessence, on la nomme Cœur du suprême souverain[2]. » Ainsi l'existence véritable *(mahāsattā)* a pour définition *sphurattā* ou *sphurana*, elle fait ' vibrer ' la conscience qui réagit. Si un pot existe, c'est qu'il se manifeste à moi lorsqu'il pénètre dans ma

1. *Kaḥ sadbhāvaviśeṣaḥ kusumād bhavati gaganakusumasya |*
yat sphuraṇānuprāṇo lokaḥ sphuraṇaṃ ca sarvasāmānyaṃ || śl. 32, p. 70.

2. *Sā sphurattā mahāsattā deśakālāviśeṣiṇī |*
Saiṣā sāratayā proktā hṛdayaṃ parameṣṭhinaḥ || I. P. I. V. 14.

conscience. *Sattā*, l'existence, glose Abhinavagupta[1], est un terme employé afin de désigner la nature essentielle du libre agent. On dit qu'elle est grande *(mahā)* parce qu'elle remplit jusqu'à une fleur atmosphérique et parce que ni le temps ni l'espace ne la limitent, étant donné que c'est elle qui les engendre.

Si, comme le śloka le recommande, on adhère totalement à l'inconcevable Bhairava vide de toute appréhension distincte et qu'on reconnaisse que rien n'existe sans la Conscience, alors jaillira l'intuition de l'existence indifférenciée *(mahāsattā)* identique à ce Bhairava.

Voie apophatique propre à Śiva.

128

Nitye nirāśraye śūnye vyāpake kalanojjhite |
bāhyākāśe manaḥ kṛtvā nirākāśaṃ[2] samāviśet ||

Ayant fixé la pensée sur l'espace externe qui est éternel, sans support, vide, omnipénétrant et dépourvu d'opération[3], qu'on se fonde (alors) dans le non-espace.

On ne médite pas sur un espace abstrait ou sur la notion de l'espace mais sur un espace vécu dont on accueille l'immensité. L'espace ainsi valorisé apparaît comme la meilleure approximation de la Conscience infinie sans dualité. En effet les philosophes de l'Inde ont toujours attribué à l'*ākāśa* comme à la conscience suprême, éternité, indétermination, vacuité de matière, immutabilité, absence de fondement et d'activité.

On comprend que la contemplation de l'espace extérieur en introduisant le yogin dans l'incommensurable — au-delà de la perception des objets et des formes — vienne l'aider à déployer l'immensité toute intérieure du Soi et que le mouvement d'expansion qui repousse les limites de l'espace se continue en un approfondissement de l'intimité de l'*ātman*[4].

La conscience intériorisée commence par résorber en elle-même le monde sensible ; puis, échappant à l'espace, elle se révèle dans sa vraie nature où ne règne ni dedans ni dehors. Le yogin repose paisiblement dans l'immensité de la Conscience, domaine de la vacuité absolue qui rejoint la plénitude[5].

Ce verset relève de la voie de l'énergie bien que la concentration porte, au début, sur l'espace externe mais un espace dépouillé de ses accidents et qui se reploie dans sa source — la conscience — laquelle avait antérieurement projeté l'étendue à l'infini.

129

Yatra yatra mano yāti tattat tenaiva tatkṣaṇam |
parityajyānavasthityā nistaraṅgas tato bhavet ||

1. Comm. au śloka 14, p. 208 et 210, l. 1.
2. Kaumudī : *nirākāśe*.
3. *Kalana* a également le sens de fragmentation dans ce système.
4. Le Soi.
5. *śūnyātiśūnya* d'après la Kaumudī. Śivopādhyāya glose *aśūnya*.

Quel que soit l'objet[1] vers lequel la pensée se dirige, il faut à cet instant précis et à l'aide de cette[2] (pensée) quitter l'objet complètement sans laisser (un autre) s'installer (à sa place). Alors on sera exempt d'ondoiement.

Foulant avec ténacité la voie de l'énergie, le yogin se garde de passer sans trêve d'une chose à une autre comme l'exige une pensée naturellement instable. Dès qu'il laisse un objet dont il a pris connaissance, il ne tend pas spontanément vers le suivant, ou encore il fait refluer ce dernier avant qu'il ne s'établisse dans le champ de la conscience. Cette tâche particulièrement ardue pour qui suit la voie de l'individu se montre facile dans la voie de l'énergie car seule une pensée qui se libère de la dualité est apte à se détacher de l'objet.

Nous savons qu'entre deux impressions qui se succèdent il existe un vide interstitiel ou jonction médiane *(madhya)* : si l'on y sombre, la pensée, n'oscillant plus entre deux pôles opposés (passé et avenir, ceci et cela), perd toute son agitation et s'identifie à Bhairava. C'est ce que chante la Bhagavadgītā :

« Par là où sort le sens interne chancelant et instable,
« Par là qu'il le retienne et le ramène à l'ordre dans le Soi[3]. »

130

Bhayā sarvaṃ ravayati sarvado vyāpako 'khile /
iti bhairavaśabdasya saṃtatoccāraṇāc chivaḥ[4] *//*

(Étymologie fantaisiste de *Bhairava*) : Au moyen de « *bhā-* », la lumière consciente, tout résonne *(rava)*. « *Sarvadaḥ* » : il donne toute chose *(da = RĀ)*, il pénètre dans tout (l'univers) *(vyāpaka = VĀ)*.

Ainsi par la récitation ininterrompue du mot *Bhairava*, on devient Śiva.

D'après le Parātriśikāvivaraṇa[5], le Bhairava a pour nature de porter l'univers et consiste en la résonance de la grande formule *AHAM*, Je. Le Bhairava manifeste le cosmos en émettant la formule de l'énergie créatrice.

L'étymologie la plus profonde se décompose en *bhā+ai+rava* : Par la lumière de la conscience *(bhā = prakāśa)*, le grand Seigneur pourvu de l'énergie d'activité *(ai)* fait résonner toute chose *(rava)* : *bhā* correspond à l'éclat uniforme de la conscience *(saṃvid)*. *Ai* symbolise la très claire

1. Textuellement : partout où.
2. On peut interpréter aussi : à l'aide de cet objet, en ne pensant qu'à lui.
3. VI, 26. Trad. Sylvain Lévi.
4. Abhinavagupta aime à citer ce śloka, I. P. v. v. II, p. 214, avec variante *bhriyāt*. Mais dans son T. A. V. śl. 135-136 il y refère et Jayaratha (p. 448) lit *bhriyāt sarvaṃ racayati* : en supportant ou en protégeant, Bhairava crée tout.
5. *bhairavo bharaṇātmako mahāmantraravātmakaś ca*, p. 63, l. 11.

énergie d'activité qu'engendrent, en s'unissant, le transcendant *(anuttara)*, la félicité *(ānanda)* et la volonté *(icchā)*. *Rava*, l'universel retentissement ou vibration de la conscience équivaut à la prise de conscience de soi *(vimarśa)*, ce qui met en branle l'activité linguistique, et *ravayati* est glosé par *vimṛśati*: il réfléchit toute chose et y réagit dans la lumière infinie de la conscience de soi. Par cette lumière Bhairava pénètre l'univers entier.

Réciter le mot Bhairava c'est vivre vraiment ce mot en imaginant de façon intense que le Seigneur chargé de l'énergie d'activité fait tout vibrer grâce à la conscience. C'est reconnaître, en d'autres termes, que *prakāśa* et *vimarśa*, la lumière et sa réaction, ne font qu'un.

Partout, à l'intérieur et à l'extérieur, se disant constamment et avec une conviction parfaite ' je suis Bhairava ', on réalise Śiva puisqu'il n'y a pas d'état où Śiva ne réside.

Abhinavagupta et son commentateur Jayaratha[1] donnent trois définitions étymologiques du terme Bhairava selon le sens de la racine *bhṛ-: viśvaṃ bibharti:* 1. Il protège, supporte et nourrit l'univers en le faisant miroiter sur la paroi de son propre Soi. 2. *Bharaṇāt ravaṇāt:* le Bhairava est celui qui protège en tant que doué de *vimarśa* reflet, ou *rava*, écho ainsi expliqué : si vous vous concentrez sur Bhairava, il vous protège et s'il vous protège, vous vous concentrez sur lui. 3. *bhīrūṇām ayaṃ hitakṛt:* il donne l'intrépidité à ceux que terrifie le cycle de la transmigration *(saṃsāra)*.

Le Très-formidable *(mahābhīma)* qui détruit l'agitation de la transmigration devient un Bhairava[2].

Uccāra comme il a été dit ne doit pas être confondu avec une simple récitation ; c'est le fonctionnement du souffle intériorisé qui accompagne l'unité de la conscience gravitant toute vers le seul Bhairava au sens le plus profond du terme.

Partant du cœur, l'énergie vitale monte dans la voie médiane *(madhya)* jusqu'au *dvādaśānta* et, grâce à cette réalisation *(parāmarśa)*, on s'identifie à Śiva, l'universel Bhairava[3].

Le nom bhairava est le plus noble parmi les noms de la divinité. On peut le réciter jusqu'à perdre le sentiment du monde extérieur. Il se présente donc en lui-même comme une voie qui conduit à Paramaśiva.

131

Ahaṃ mamedam ityādi pratipattiprasaṅgataḥ |
nirādhāre mano yāti taddhyānapreraṇāc chamī ||

A l'occasion d'affirmations comme ' je suis, ceci est à moi ', etc., la pensée accède à ce qui n'a pas de fondement. Sous l'aiguillon d'une telle méditation, on s'apaise.

Bien qu'une méditation sur des certitudes fondamentales comme ' je suis, ceci est mien ' n'ait qu'une portée toute relative puisqu'elle ne révèle qu'un moi imparfait, elle permet pourtant d'atteindre le Je absolu qui demeure éternellement le même en dépit des assertions *(vikalpa)* qui le recouvrent.

1. T. A. I śl. 96. Comm. p. 141, l. 1.
2. Id. śl. 100, p. 140.
3. T. A. V. p. 448, l. 10. Sur ce Bhairava, voir Introd. p. 13.

Notons l'insistance du śloka sur l'expression '*dhyānaprerana*', la mise en branle de la méditation, traduite ici par 'sous l'aiguillon'. Nous y saisissons sur le vif l'ébranlement du Moi qui décide de méditer, qui est incité à le faire. Il ne s'agit donc nullement de méditer de façon monotone et languissante ; on nous demande de prendre conscience du dynamisme mental saisi dans le vif de son acte ou, plus précisément, du Je en sa forme naissante, à savoir de l'acte de volonté *(icchā)* par lequel il se pose et qui révèle les vibrations profondes de la Conscience indifférenciée dont il se dégage à peine. A ce moment, le moi limité en relation avec l'objet — ses appartenances — s'estompe, parce que l'impression de dualité *(vikalpa)* qui servait de support au sentiment du moi s'effondre brusquement dès que vibre le Je absolu.

Abhinavagupta montre de quelle manière les trois fonctions intellectuelles de la voie de l'énergie s'achèvent dans les réalisations mystiques *(nirvikalpa)* de la voie supérieure : « En prenant conscience de la surestimation du moi *(abhimāna)* s'exprimant par 'je suis', propre à la voie de l'énergie, on a l'intuition : 'je suis Śiva'. Par la méditation sur la construction fallacieuse *(saṃkalpa)* qui s'arrête à un moi et à un objet tenus séparés par l'énergie d'illusion, on aboutit à la fulguration suprême : 'l'univers, c'est moi'. Enfin si l'on réfléchit à l'identification *(adhyavasāya)* qui s'empare avec assurance d'un objet, on obtient la compréhension indéterminée *(nirvikalpa)* 'l'univers est la conscience absolue' »[1].

L'énergie de volonté qui règne seule dans la voie de Śiva est ce qui anime de telles convictions ; il est donc possible à l'aide de celles-ci de retourner à leur source — la volonté *(icchā)* — en demeurant au tout premier ébranlement du désir de méditer sur elles.

On peut également interpréter ce verset en se plaçant sur le plan théopathique, au moment où le Je illuminé reprend contact avec l'univers des objets *(bhairavīmudrā)*[2] et l'expression 'ceci est à moi' signifierait 'je suis identique à l'univers, mon œuvre'.

132

Nityo vibhur nirādhāro vyāpakaś cākhilādhipaḥ |
śabdān pratikṣaṇaṃ dhyāyan kṛtārtho 'rthānurūpataḥ ||

« Éternel, omniprésent, sans support, omnipénétrant, souverain de tout ce qui est ». Méditant à chaque instant sur ces mots, on en réalise la signification conformément à l'objet signifié (Śiva).

Ce verset qui joue sur la richesse de sens du terme *artha* n'est pas facile à traduire. Il ne s'agit pas ici de 'concevoir' mais de 'mettre en œuvre' et de donner une adhésion totale aux images évoquées, en sorte que se réalisent le 'sens ultime', le 'but désiré' et l''objet suprême', en harmonie avec la signification profonde des mots sur lesquels on médite. Si le sens et l'objet signifié se confondent, c'est que le sujet limité ne participe plus à l'activité mentale et l'on devient en conséquence éternel, omniprésent, souverain universel. En termes psychologiques, à force de méditer sur ces

1. T. A. I. śl. 214-216, avec extraits du commentaire.
2. Voir Introd. p. 46 et śl 77.

paroles, on s'imprègne à tout propos de leur sens, on se conforme à ce qu'elles impliquent et l'on se convainc que Śiva est omniprésent et éternel. Parallèlement se produit une oblitération graduelle de l'espace et du temps ainsi que des sensations et des impressions qui constituent le moi ordinaire. Lorsque sont écartées les catégories logiques et le savoir limité — derniers obstacles à la compréhension de la Réalité — tout prend l'aspect d'un infini concret, prégnant de réalité, où Śiva, le Soi et l'univers ne font qu'un.

Mais pour découvrir les raisons profondes de l'efficacité d'une telle méditation, il faut examiner les bases métaphysiques du monisme de nos auteurs : « Le système Trika, à la différence des Brahmavādin, estime que le Seigneur (ou la Conscience absolue) reste toujours l'auteur de la création et de la destruction de l'univers... bien qu'il prenne activement part au devenir *(saṃsāra)* et que son énergie consciente se trouve limitée. Même au cours de l'expérience usuelle, le Seigneur peut, en pénétrant dans un corps, et selon son désir, manifester à l'extérieur de soi le flot lumineux purement intérieur des choses[1]. »

Voie de l'énergie.

133-134

Atattvam indrajālābham idaṃ sarvam avasthitam /
kiṃ tattvam indrajālasya iti dārḍhyāc chamaṃ vrajet //

Ātmano nirvikārasya kva jñānaṃ kva ca vā kriyā /
jñānāyattā bahirbhāvā ataḥ śūnyam idaṃ jagat //

Tout cet univers est privé de réalité à l'image d'un spectacle magique. Quelle est la réalité d'un (tel) spectacle ? Si l'on est fermement convaincu (de cette vérité), on acquiert la paix (133).

Comment y aurait-il connaissance ou activité pour un Soi affranchi de toute modalité ? Les objets externes dépendent de la connaissance et partant, ce monde est vide (134).

Ces deux dernières méditations appartiennent à la voie de l'énergie parce qu'elles font appel à une conviction inébranlable.

Le monde n'a d'autre réalité que celle de la Conscience sans laquelle on ne percevrait rien. Tout le connaissable réside dans le Soi car rien n'existe à l'extérieur du Soi. Si les objets dépendent entièrement de la connaissance et que ni connaissance ni activité ne sont possibles dans un Soi indifférencié, les objets n'ont pas d'existence véritable et pour celui qui échappe à la dualité mentale *(vikalpa)* l'univers est vide[2].

1. P. H. comm. au sūtra 10, p. 22, l. 14 et p. 23, l. 5.

2. Il serait intéressant de rapprocher de cette expérience spirituelle un témoignage moderne, celui de René Daumal qui s'engagea, en quelque sorte par mégarde, dans la voie de l'énergie. Afin « d'entrer éveillé dans l'état de sommeil », Daumal se livra, entre quinze et dix-sept ans, à diverses expériences ; un jour, pour approcher le plus possible de la mort physiologique, il s'intoxiqua au tétrachlorure de carbone et connut alors une « expérience fondamentale » : le monde devint irréel tandis que jaillissait la certitude de l'existence d'un au-delà qu'il éprouvait dans sa réalité même : « tout ce qui, dans mon état ordinaire, était pour moi ' le monde ' était toujours là, mais comme

135

Na me bandho na mokṣo me bhītasyaitā[1] *vibhīṣikāḥ /*
pratibimbam idaṃ buddher jaleṣv iva vivasvataḥ //

Il n'existe plus pour moi de lien, il n'y a plus pour moi de libération. (Lien et libération) ne sont que des épouvantails à l'usage d'un être terrifié. Cet (univers) apparaît comme un reflet dans l'intellect à l'image du soleil dans les eaux.

L'intellect seul imagine qu'on est lié ici-bas et qu'on peut se délivrer. Mais une pure Conscience sans limite n'a pas d'entrave. Que la pensée n'entretienne plus ces fausses imaginations qui l'asservissent, et lien ou délivrance s'évanouiront comme un sortilège pour révéler la liberté immuable.

En réalité, il n'existe aucun lien. C'est le Seigneur qui, à l'aide de sa libre énergie, se manifeste comme limité et perd conscience de ses perfections[2].

Cette révélation relève de la voie de Śiva. Au moment où le jñānin accède à l'universel Bhairava, la totalité cosmique lui apparaît comme un reflet *(pratibimba)* dans la Lumière de la Conscience divine[3].

136

Indriyadvārakaṃ sarvaṃ sukhaduḥkhādisaṃgamam /
itīndriyāṇi saṃtyajya svasthaḥ svātmani vartate //

Toute (impression), comme le plaisir, la douleur, etc., (nous) parvient par l'intermédiaire[4] des organes sensoriels. S'étant détaché de ces organes, on prend ses assises en soi-même, (puis) on demeure (à jamais) dans son propre Soi.

si brusquement on l'avait vidé de sa substance ; ce n'était plus qu'une fantasmagorie à la fois vide, absurde, précise et nécessaire. Et ce ' monde ' apparaissait ainsi dans son irréalité parce que brusquement j'étais entré dans un autre monde, intensément plus réel, un monde instantané, éternel, un brasier ardent de réalité et d'évidence dans lequel j'étais jeté tourbillonnant comme un papillon dans la flamme. A ce moment, c'est la *certitude...* » (Cité par Jacques Masui. De la vie intérieure, p. 118).

1. La Kaumudī lit *bālasya*, à l'usage d'un faible ou d'un enfant et cite les śloka 16 et 7 du Paramārthasāra d'Abhinavagupta.

2. I. P. v. IV, I, 3.

3. Sur l'aspect reflet de la voie de Śiva, voir Introd. p. 12. A la différence du *bimba* qui est indépendant du miroir, le *pratibimba* qu'admettent les Śivaïtes Trika n'existe que comme un reflet dans le miroir de la Conscience universelle : le monde ne peut donc être perçu comme séparé du miroir. Si le miroir de cette Conscience est stable et continu, par contre, le miroir de l'intellect est limité et instable et c'est en lui que les rêves et les imaginations se reflètent d'une manière discontinue. Voir T. A. III śl. 53-57.

4. Textuellement ' porte ', ouverture.

Après avoir décrit de quelle manière on met fin à l'activité de l'intellect, l'auteur traite maintenant de l'opération des organes dirigés vers le monde extérieur. Le moyen qu'il enseigne pour se soustraire à leur fonctionnement relève de la voie de l'énergie, en particulier de la rétraction de la puissance vitale *(śaktisaṃkoca)*.

On essaie d'abord de se bien convaincre que seuls les organes des sens sont responsables de notre contact avec le monde phénoménal et on renonce peu à peu à leur activité ou plus précisément on ne les considère plus comme siens. Ainsi introverti, on découvre ses assises en soi-même *(svastha)*. C'est alors que les oppositions comme le plaisir et la douleur se résorbent spontanément dans l'inépuisable richesse de la vie intérieure apaisée. Lorsqu'on est solidement implanté en soi-même, on finit par y reposer de façon permanente en toutes circonstances et l'on atteint la modalité du Bhairava.

137

Jñānaprakāśakaṃ sarvaṃ sarveṇātmā[2] *prakāśakaḥ* /
ekam ekasvabhāvatvāt jñānaṃ jñeyaṃ[3] *vibhāvyate* //

Toute chose se manifeste par la Connaissance et le Soi se manifeste par toute chose. En raison de leur essence unique, connaissance et connu se révèlent comme ne faisant qu'un.

Dans son commentaire aux Śivasūtra, Kṣemarāja cite ce verset avec variante : « Ici-bas, la connaissance se manifeste spontanément et le Soi aussi se manifeste par lui-même. Leur modalité ne comportant aucune différence, le Sujet qui connaît se manifeste dans la connaissance[4]. »

En d'autres termes, l'univers entier vient prendre conscience de lui-même dans le Soi de l'homme et le Soi ne se connaît qu'à travers l'ensemble des choses, ce qui signifie, en termes d'école, que *prakāśa*, la Conscience révélatrice n'est nullement séparée de *vimarśa*, l'acte de conscience qui saisit l'identité du Soi et de l'univers.

Avec ce śloka nous parvenons au terme de la description des cent douze concentrations. Le libéré vivant jouit de l'absence de toute dualité *(nirvikalpa)* et la triplicité : connu, connaissance objective et sujet connaissant n'a pas de fondement, rien n'étant scindé de la Lumière de la Conscience.

1. On renonce aux organes en ce sens qu'on repousse la différenciation qu'ils impliquent et qu'on demeure impassible dans la jouissance aussi bien que dans la douleur. Durant un certain temps, pour qui suit la voie de l'énergie *(śaktisaṃkoca)*, on reste bien recueilli, indifférent à l'activité des organes. Mais l'état théopathique — lorsqu'on accède vraiment au bhairava, — n'est nullement incompatible avec leur fonctionnement ni même avec le plaisir qu'il procure.

2. Variante de la Kaumudī : *sarvam ātmā caiva.*

3. Variante : *evam ekasvabhāvatvāj jñānaṃ jñeye.*

4. *Jñānaṃ prakāśakaṃ loke ātmā caiva prakāśakaḥ*
anayor apṛthag bhāvājjñāne jñānī prakāśate // S. S. v. III. 2, p. 76.

138

Mānasaṃ cetanā śaktir ātmā ceti catuṣṭayam /
yadā priye parikṣīṇaṃ tadā tad bhairavaṃ vapuḥ //

Faculté mentale, conscience intériorisée, énergie (du souffle) et soi (limité) aussi ; quand ce quatuor a complètement disparu, O Bien-aimée ! alors la forme merveilleuse de ce Bhairava (subsiste seule).

Nous avons vu, dans notre Introduction, que la Conscience dynamique *(citi)* se manifeste sous forme d'univers en cachant sa propre essence et en se soumettant de son plein gré à la limitation.

Elle commence par se contracter et devient : 1. Conscience de l'univers encore intériorisée, *cetanā;* puis 2. Conscience empirique, *citta, manas* ou *saṃkalpa* lorsqu'elle se tourne vers les objets afin de les faire siens *(arthagrahaṇonmukhī)*. 3. Quant au corps et à son énergie vitale *(prāṇa-śakti)*, ils apparaissent comme le support principal de son activité. 4. Enfin, le soi ou sujet limité correspond au facteur de l'ego[1].

Ces quatre fonctions du moi recouvrent la Réalité. Mais, en fait, *citta* ne diffère nullement par nature de la Conscience absolue *(citi)* : « Tous ceux, quels qu'ils soient, qui se consacrent avec assiduité au but ultime conservent, inviolable, la luminosité de leur propre essence[2]. »

Ainsi dès qu'on a renoncé à sa vie personnelle, l'ego meurt, l'intellect devient inutile, la volonté silencieuse et le cœur bien apaisé. Le quatuor disparaissant, automatiquement le Soi impersonnel qu'il cachait deviendra visible. Se révèle alors Bhairava apaisé qui résorbe le cosmos, l'intériorité en toute sa plénitude *(pūrṇāhantā)* du fait que le monde phénoménal et ses causes ont été abolis.

Au cours de sa glose aux Śivasūtra, Kṣemarāja cite notre śloka afin de montrer de quelle manière le yogin, grâce à son expérience intime exempte de dualité, s'absorbe dans les profondeurs du Soi et par cette plongée, qui a saveur du ravissement de la Conscience, met fin, en ce lieu même, à la conscience limitée qu'il avait de son corps, de sa vie, etc.[3].

Il est préférable d'interpréter ce śloka des cimes de la vie spirituelle à laquelle le jñānin est maintenant parvenu : graduellement la faculté mentale, puis la conscience intériorisée et l'énergie en tant ' qu'ouverture vers Śiva ' ont été dépassées y compris la révélation du Soi *(ātman)* lequel s'est perdu dans le Soi cosmique ou Paramaśiva.

C'est alors que seule demeure l'indicible Merveille *(vapus)*, Bhairava l'apaisé dans lequel tout s'est à jamais englouti.

1. Introd. p. 21 et P. H. sūtra 4-5 et comm. spécialement du 5.

2. *Ata iva tu ye kecit paramārthānusāriṇaḥ / Teṣām tatra svarūpasya svajyotiṣṭvaṃ na lupyate //* P. H. fin du 5, p. 13. Citation extraite du Tattvagarbhastotra.

3. *Avikalpakarūpeṇa ... saṃvedanena ... samāviśet / Kīdṛk san? magnaḥ śarīraprāṇādipramātṛtāṃ tatraiva cic camatkārarase majjanena praśamayan /* III. 21, p. 105, l. 1.

139-140

Nistaraṅgopadeśānāṃ śatam uktaṃ samāsataḥ /
dvādaśābhyadhikaṃ devi yajjñātvā jñānavij janaḥ //

Atra caikatame yukto jāyate bhairavaḥ svayam /
vācā karoti karmāṇi śāpānugrahakārakaḥ //

Ainsi cent douze instructions concernant le sans-houle viennent d'être brièvement exposées. O Déesse ! l'homme qui les connaît reçoit le nom de ' familier de connaissance '[1] (139).

Quiconque s'adonne à une seule de ces (instructions) ici décrites devient lui-même Bhairava en personne. Ses paroles se réalisent en actes et il confère bénédictions et malédictions (140).

Pour s'identifier à Bhairava il suffit de devenir un expert en quelqu'une de ces pratiques ou contemplations dont le choix est très grand et se trouve à la portée des goûts et des capacités les plus variés. Lorsqu'on devient Śiva, ce qu'on pense et ce qu'on exprime se réalise effectivement sous forme de bénédictions ou de malédictions du fait qu'on puise à la source de toute efficience, l'énergie divine.

141-144

Ajarāmaratām eti so 'ṇimādiguṇānvitaḥ[2] */*
yoginīnāṃ priyo devi sarvamelāpakādhipaḥ[3] *//*

Jīvann api vimukto 'sau kurvann api ca ceṣṭitam[4] */*
idaṃ yadi vapur deva parāyāś ca maheśvara //

Evamuktavyavasthāyāṃ japyate ko japaś ca kaḥ /
dhyāyate ko mahānātha pūjyate kaś ca tṛpyati //

Hūyate kasya vā homo yāgaḥ kasya ca kiṃ katham /
eṣātra prakriyā bāhyā sthūleṣv eva mṛgekṣaṇe //

O Déesse ! il ne vieillit pas, il ne meurt pas ; il est doué d'attributs supranaturels comme les pouvoirs d'exiguïté et autres[5]. Choyé des *yoginī*[6], il agit en maître au cours de toutes leurs réunions (141).

1. Le *jñānavid* s'apparente au gnostique. Il jouit du ' bien apaisé ' qu'aucune houle n'agite.

2. Variante *guṇair yutaḥ*.

3. Variante *kārakaḥ* /

4. Variante *na lipyate;* il n'en est pas pollué.

5. Les *siddhi* sont au nombre de huit. Voir note à la Parātriśikā, p. 37, note 74, qui en donne une interprétation Trika.

6. Les huit *yoginī* ou énergies du suprême Śiva entourent ce grand yogin parvenu à l'identification au Seigneur en cette vie même et lui procurent jouissances et puissances spirituelles variées. Au sujet de ces énergies divinisées voir V. S. p. 22, n. 7 et p. 48.

Il est libéré bien qu'il demeure encore en (cette) vie et bien qu'il s'adonne à des activités ordinaires.

(La Déesse dit :) O Seigneur tout-puissant, si telle est la forme merveilleuse de la suprême (énergie) et qu'on la prenne comme règle générale, O Dieu ! qui récite et quelle est la récitation ? Qui médite, O grand Maître ! qui adore et qui tire satisfaction (de l'adoration) ? (142-143). Qui offre l'oblation et à qui l'offre-t-on ? Ou encore, quelle est l'oblation et quel est le sacrifice, qui le fait, comment et pour qui ?

(Bhairava répond :) O femme aux yeux de gazelle ! cette pratique ici mentionnée est extérieure et ne relève que des seules modalités grossières (144).

L'homme affranchi de ses liens alors qu'il vit encore *(jīvanmukta)* conserve son principe vital tout en ayant reconnu de façon permanente sa propre identité à la Conscience ultime. Son corps demeure perceptible ; il éprouve des impressions agréables ou douloureuses et il accomplit ses tâches journalières. Dans ces conditions, quelle sera sa position à l'égard des pratiques de yoga et du culte[1] ? Pour lui n'existe plus en fait d'action pieuse ni méritoire ; comment pourrait-il prier ou offrir un sacrifice, lui, le Dieu même ?

Les versets suivants définiront la nature véritable de sa méditation, de son oraison vocale et de son culte. En fait ses moindres actes, paroles et pensées doivent être compris comme des actes divins à l'efficience illimitée :

145

Bhūyo bhūyaḥ pare bhāve bhāvanā bhāvyate hi yā /
japaḥ so ' tra svayaṃnādo mantrātmā japya īdṛśaḥ //

En vérité cette Réalisation qu'on réalise encore et encore à l'intérieur de la suprême réalité[2], voilà ce qu'est ici la véritable récitation. De même (on doit considérer) ce qui est récité comme une résonance spontanée consistant en une formule mystique[3].

Tendance puissante et indéterminée de toute la personne vers Śiva, la *bhāvanā* parvenue à son point culminant rejoint la Reconnaissance de soi.

1. Voir le T. A. IV śl. 87 sq. sur l'inutilité des *yogāṅga*, méditation, *samādhi*, etc., pour qui jouit de la Conscience de Soi. Cf. P. S. śl. 74 à 80 et Introd. p. 56.

2. *Bhāva*, si lourd de sens ne peut être traduit ; mais un śloka définit ainsi le suprême *bhāva*, *ahambhāva*, la réalisation du Je absolu, *bhāva* représentant le résultat de l'acte réalisateur *bhāvanā* : « L'apaisement de la Lumière de la Conscience dans le Soi, voici ce qu'on appelle, en vérité, la Réalité du Je ... C'est l'autonomie, l'activité primordiale et la souveraineté universelle. » *Prakāśasyātmaviśrāntir ahaṃbhāvo hi kīrtitaḥ /... Svātantryam atha kartṛtvaṃ mukhyam īśvaratāpi ca //* P. H. comm. du sū. 20, p. 50, l. 11.

3. Strophe citée par Jayaratha T. A. I, śl. 90, p. 135 afin d'illustrer *japa*.

Ce verset insiste à trois reprises sur la racine *bhū-: bhāve bhāvanā bhāvyate* que l'on pourrait traduire afin de rendre le jeu de mots : la vraie actualisation que l'on actualise automatiquement — à savoir sans l'aide d'une seule parole — dans la suprême actualité ou l'existence pénétrée de vie mystique, telle est la récitation digne de ce nom. *Japa* implique, comme *bhāvanā* à laquelle on l'identifie ici, une série de plongées répétées jusqu'à la source de l'énergie.

D'autre part, ce que le yogin réalise ainsi n'est nullement le sens d'une parole quelconque mais le Son fondamental et indifférencié *nāda*, résonance ou retentissement purement intérieur, émis par soi-même, car rien ne l'engendre. Le Son ainsi conçu n'est autre que *vimarśa*, prise de conscience de soi. La divinité à qui on l'adresse est l'efficience de la formule suprême, le Je *(aham)* ou prise de conscience de soi.

Ainsi, lors de la réalisation fulgurante de soi, récitation, récité et celui à qui l'on destine la récitation ne font qu'un : le Je *(aham)* récite le *mantra aham*, Je, à la divinité *aham*, le Soi.

Kṣemarāja définit lui aussi à sa manière ce qu'il entend par la vraie méditation *(vimarśa)*: Le yogin devenu le maître de l'univers après avoir pris conscience de la totalité des sons qui s'étagent de *A* à *HA*, s'empare de l'ensemble du signifiant et du signifié. Puis cet univers qui commence avec *A* — révélé en sa transcendance par *akula* — et qui s'achève au phonème *HA* ou déploiement de l'énergie, s'apaise dans la réalité la plus haute quand le yogin le fait sien intérieurement en emboîtant parfaitement l'un dans l'autre les sons *A* et *HA* (au moment où) l'univers fulgure en tant que *bindu*, *M*, symbole de la conscience indivise. « Telle est la méditation sans artifice faite de l'essence des sons pris en leur totalité[1]. » La première et la dernière lettre de l'alphabet sanskrit le *A* et le *Ha* s'unifient en *M* pour former *aham*, Je, qui apparaît comme le *mantravīrya*[2], source de toute l'efficience qui s'attache aux formules, puisque les formules en procèdent et viennent s'y engloutir.

La plus célèbre des définitions de *japa* est attribuée au Dieu Śiva lui-même : « La conversation du yogin, c'est là sa récitation '*Kathā japaḥ*'. *Japa* désigne alors toutes les paroles du libéré en cette vie, même les plus ordinaires, parce qu'elles sont imprégnées de la prise de conscience ininterrompue de la divinité de son propre Soi[3]. »

146

Dhyānaṃ hi niścalā buddhir[4] nirākārā[5] nirāśrayā |
na tu dhyānaṃ śarīrākṣimukhahastādikalpanā ||

Un intellect inébranlable, sans aspects ni fondements, voici, en vérité (ce que nous appelons) méditation. Mais la représentation

1. P. H. comm. du sūtra 20, p. 50 l. 2. Cf. T. A. IV śl. 194.

2. Devient un *mantra* toute parole qu'anime la conscience du Je *(aham)*.

3. *Svātmadevatāvimarśānavaratāvartanātmā japo jāyate*. S. S. v. III. 27, l. 10, Kṣemarāja cite ensuite les strophes 155 et 156 du V. B. assimilant *japa* au *haṃsa*, le souffle ininterrompu de la respiration.

4. M. M. Variante : *yā niścalā cintā*, plus loin *śarīrādi*. Comm. au 51, p. 132.

5. Kaumudī : *yā ... nirvikārā*.

imagée (de divinités nanties) de corps, organes, visages, mains, etc. n'offre rien de commun avec la (vraie) méditation.

La méditation digne de ce nom n'évoque pas les dieux en diverses postures ou les divinités du panthéon Indien aux bras multiples et à plusieurs faces. Elle consiste uniquement en une pensée impassible — *buddhi*, organe de la connaissance immédiate et certaine — que ne disperse aucun support de méditation tels que statue, diagramme mystique *(yantra, maṇḍala)* et autres évocations imagées, y compris les *āśraya* les plus élevés que sont les centres : bulbe, cœur, *dvādaśānta*, etc.

La *buddhi* se distingue en effet de la faculté discursive, le *manas* qu'agite une alternative incessante, en ce qu'elle peut facilement devenir immuable ainsi que le proclament les Spandasūtra : « Que l'agitation disparaisse et l'on obtiendra l'état suprême. »[1]

147

Pūjā nāma na puṣpādyair yā matiḥ kriyate dṛḍhā |
nirvikalpe mahāvyomni[2] *sā pūjā hy ādarāl layaḥ ||*

L'adoration véritable ne consiste pas en une offrande de fleurs et autres dons, mais en une intelligence intuitive bien établie dans le suprême firmament (de la Conscience) exempt de pensée dualisante. En vérité, cette adoration (se confond) avec l'absorption (en Śiva) issue de l'ardeur mystique[3].

Ces strophes s'élèvent contre le culte. Si tout est Śiva, quelle autre offrande peut-il y avoir que l'offrande de Soi à Soi-même ?

Mati, comme on l'a dit[4], est une pure intelligence qui dépasse la pensée discursive et correspond à la *buddhi* de la strophe précédente ; on la conçoit ici comme une intuition surgie de l'amour spirituel et qui a ses assises dans l'éther de la Conscience indifférenciée *(nirvikalpa)*. Il n'est d'autre adoration que l'engloutissement en Śiva au moment où l'intensité de la foi associée à un profond respect submerge et anéantit la personne limitée.

Abhinavagupta donne une belle définition du culte tel qu'il l'entend : Tout ce qui procure satisfaction aux fonctions mentales et repos aux organes des sens, voilà ce qu'il faut offrir dans le domaine du brahman (c'est-à-dire la Conscience) : « Le culte véritable consiste en l'unification des torrents des modalités différenciées, à l'aide de la Conscience infinie, libre et immaculée du Bhairava[5]. »

1. Śl. 9.

2. Variante *pare vyomni*. Strophe fréquemment citée, Netratantra II. p. 9 comm. M. M. śl. 42, p. 112.

3. *Ādara*, égard, soin, zèle ardent sans défaillance.

4. Quant à *mati*, voir p. 33 et śl. 121.

5. *Pūjā nāma vibhinnasya bhāvaughasyāpi saṃgatiḥ | svatantravimalānantabhairavīyacidātmanā ||* T. A. IV. 121-122 traduit librement. Le commentaire p. 124 donne notre śloka.

148

Atraikatamayuktisthe yotpadyeta dinād dinam |
bharitākāratā[1] *sātra tṛptir atyantapūrṇatā ||*

Si l'on s'adonne fermement à une seule (des cent douze formes de concentration) ici décrites, on réalisera la modalité de surabondance de jour en jour (plus profondément). La plénitude qui excède toute limite, telle est ici la satisfaction (de l'être adoré).

Ce śloka répond à la question de la Déesse[2] : qui est adoré et qui se rassasie de l'adoration ? Il concerne le yogin parfaitement éveillé qui jouit de la plénitude cosmique en demeurant dans la condition étale *(samatā)* ou état théopathique *(bhairava)*.

Kṣemarāja cite notre stance pour illustrer un passage des Śivasūtra[3] : « La connaissance est la nourriture ». Cette connaissance, dit-il, est la prise de conscience de sa nature propre qui engendre l'apaisement du Soi en procurant un parfait assouvissement[4].

D'après la Mahārthamañjarī, la pleine satisfaction de Śiva et de l'énergie consiste en la purification totale par l'énonciation de la formule mystique (Je) et la dispersion des pousses de toutes les pensées dualisantes quand on se tourne vers la parfaite Ipséité[5].

149

Mahāśūnyālaye vahnau bhūtākṣaviṣayādikam[6] *|*
hūyate manasā sārdhaṃ sa homaś cetanā srucā ||

Lorsqu'on verse en oblation dans le feu sacrificiel — ce réceptacle du grand vide — les éléments, les organes, les objets, etc. y compris la pensée, voici la véritable oblation (dans laquelle) la conscience fait office de cuiller sacrificielle[7].

Faisant allusion au feu *(agni)* du sacrifice védique dans lequel on jette les offrandes, notre śloka définit la vraie oblation : c'est le sacrifice de

1. Variante S. S. v. *ākāritā.*
2. Śl. 143.
3. II. 9, p. 70.
4. *Atha ca yatsvarūpavimarśātmakaṃ jñānaṃ tat asya annaṃ, pūrṇaparitṛptikāritayā svātmaviśrāntihetuḥ*, p. 69, fin.
5. *Pūrṇāhantāyā mukhe viśvavikalpāṅkurāṇāṃ vikṣepam |*
mantrollekhaviśuddhaṃ pūrṇaṃ kulabindutarpaṇaṃ bhaṇāmaḥ || śl. 40 ou 46, p. 119 selon l'édition.
6. Variante Kaumudī *bhūtādiviṣaya...*
7. Cf. T. A. IV, p. 232 śl. 201-202.

l'univers entier ainsi que de son propre corps que le yogin verse dans le feu[1] de la Conscience ultime qui consume toute paire d'opposés, la conscience illuminée *(cetanā)* servant de cuiller d'offrande, c'est-à-dire d'intermédiaire actif entre le monde limité et le Vide dynamique de la Conscience indifférenciée *(cit)* où elle jette en guise d'offrande tous les aspects de la réalité phénoménale.

Ksemarāja commente ainsi ce verset en expliquant un *sūtra*[2] « le corps est l'oblation du sacrifice » : Lorsque l'erreur, dit-il, qui confond le sujet conscient et le corps a pris fin et parce qu'ils s'absorbent perpétuellement dans la pure conscience, les grands yogin versent dans ce feu de la conscience les corps subtil et grossier que tous les hommes prennent pour l'état propre au sujet conscient. Telle est l'oblation *(havis)*.

Le grand Vide serait, d'après la Kaumudī, le vide absolu *(śūnyātiśūnya)* et la cuiller symboliserait l'énergie qui scrute l'univers.

150-151

Yāgo 'tra parameśāni tuṣṭir ānandalakṣaṇā |
kṣapaṇāt sarvapāpānāṃ[3] *trāṇāt sarvasya pārvati ||*

Rudraśaktisamāveśas tat kṣetram bhāvanā parā |
anyathā tasya tattvasya kā pūjā kaś ca tṛpyati ||

O Maîtresse suprême ! La satisfaction qui a pour signe caractéristique la félicité, voici en ce cas le sacrifice. Par la destruction *(kṣapaṇa)*[4] de toutes les imperfections et par la protection *(trāṇa)*[5] de tous les êtres, (on obtient) *kṣetra*. Tel est, O Pārvatī, le Sanctuaire *(kṣetra)* réel, la compénétration de Rudra et de l'énergie, réalisation la plus haute. Quelle pourrait être autrement l'adoration de cette Réalité et qui en tirerait satisfaction ?

Ce n'est que dans la Réalité suprême, celle de la fusion intime de Śiva et de son énergie, qu'on trouve à la fois adoration, adoré et l'assouvissement parfait qui en résulte.

152

Svatantrānandacinmātrasāraḥ svātmā hi sarvataḥ |
āveśanaṃ tatsvarūpe svātmanaḥ snānam īritam ||

1. P. H. sū. 14 présente la conscience dynamique *(citi)* comme un feu apte à dévorer l'univers. *Cetanā* forme transition entre cette conscience indifférenciée et la conscience limitée *(citta)*, et semble jouer ici le rôle de la conscience introvertie qui reçoit l'illumination. Voir Introd., p. 21.

2. Śivasūtra II. 8. Comm. p. 68, l. 3. Il cite ensuite notre śloka avec faibles variantes.

3. Kaumudī : *sarvapāśānām*, tous les liens.

4. De *kṣi-* causatif *kṣapayati*, extirper.

5. De *trā-* ou *trai-*, sauver, protéger, d'où l'étymologie fantaisiste de *kṣetra*, sanctuaire, à savoir le Cœur où s'unifient l'énergie consciente qui se reconnaît comme divine et Rudra ou Śiva, lequel ne se différencie plus guère de son énergie.

Le Soi, en vérité, a pour moelle autonomie, félicité et Conscience. Si l'on plonge intégralement son propre soi dans cette essence, c'est là ce qu'on appelle ' bain rituel '.

Les Śivaïtes kashmîriens considèrent comme seul bain purificateur la plongée du soi limité tout entier dans la pure Conscience sans distortion avec laquelle il s'identifie après s'y être dissous.

Abhinavagupta définit ainsi le bain véritable : « Lorsque le feu de la Conscience — ce mangeur d'oblation — a jailli et que l'univers est enflammé et entièrement consumé, plonger le corps dans les pures cendres, voilà ce qu'on nomme ' bain mystique '[1]. »

153

Yair eva pūjyate dravyais tarpyate vā parāparaḥ /
yaś caiva[2] *pūjakaḥ sarvaḥ sa evaikaḥ kva pūjanam //*

Le transcendant et l'immanent que l'on honore précisément avec des offrandes et qui en tirent satisfaction ; celui aussi qui les offre ; tous ne forment qu'un. Où est l'adoration (véritable, sinon là) ?

Parāpara fait difficulté. On peut lire encore avec le commentaire — et le sens sera le même — la suprême *(parā)* c'est-à-dire l'énergie et le suprême *(para)* ou Śiva[3].

Si, en raison de leur identité, offrandes, adorateur et adoré doivent être vénérés au même titre, en quoi consistera alors l'adoration ?

154

Vrajet prāṇo viśej jīva icchayā kuṭilākṛtiḥ /
dīrghātmā sā mahādevī parakṣetraṃ parāparā[4] *//*

Que le souffle exhalé sorte et que le souffle inhalé[5] entre, de leur propre accord. La *(kuṇḍalinī)* dont l'aspect est sinueux (recouvre) son essence dressée. C'est la grande Déesse immanente et transcendante, le suprême Sanctuaire.

Pour comprendre cette strophe particulièrement obscure, quelques explications paraissent nécessaires. Les philosophes de l'Inde distinguent deux espaces : l'un, d'ordre mystique, l'*ākāśa*, dans lequel tout mouvement demeure parfait et dressé selon la verticale ; l'autre, l'espace ordinaire que

1. *Ullāsibodhahutabhug dagdhaviśvendhanodite / sitabhasmani dehasya majjanam snānam ucyate //* T. A. IV. 116-117, p. 119, voir les suivants.
2. *caikaḥ*, variante de la M. M. qui le cite p. 111 śloka 42.
3. Nous prenons *parāpara* dans le sens qu'il a ailleurs, śl. 5. La M. M. lit. *parāvara*.
4. Kaumudī : *paraṃ kṣetraṃ parātparā*.
5. *Jīva* ou *apāna*.

nous connaissons dans lequel le mouvement devient courbe et oblique *(kuṭila)* par la faute des tendances inconscientes *(vāsanā)*. En conséquence, l'énergie contenue dans le corps de chaque homme — *kuṇḍalinī* — est recourbée ; on la nomme inférieure ou immanente *(apara)* quand elle repose inerte dans le centre radical *(mūlādhāra)*. Mais sous l'excitation des souffles, cette puissante Déesse s'éveille et se dresse selon un processus d'intériorisation du souffle dû à une harmonie spontanée des souffles inhalés et exhalés *(prāṇa* et *apāna)*. Le souffle intériorisé fonctionne automatiquement, d'une manière douce et apaisée qui remplit le cœur de plaisir. Il s'élève tout droit, raide comme un bâton, dans la voie du milieu sous forme de *kuṇḍalinī*.

Telle est la Déesse qui s'allonge ou se redresse en parcourant les étapes intermédiaires entre le centre inférieur et le centre supérieur et qu'on appelle pour cette raison *parāpara* qu'Abhinavagupta interprète par transcendante-immanente. Cet allongement de la Lovée permet à l'énergie du souffle de recouvrer sa nature de pure conscience. Enfin, lorsque l'énergie qui s'élance désormais tout droit vers son but atteint le point culminant de sa montée *(brahmarandhra)* en s'unissant à Śiva, on la désigne comme *parā*, transcendante.

Notons d'une part que, dans sa glose aux Śivasūtra (III 44), Kṣemarāja fait allusion au souffle nasal qui circule courbé *(kuṭila)* et le compare à la conscience intime cachée au centre de toutes choses. D'autre part, la lettre *HA*, symbole de l'énergie du souffle, dessine en caractère *śaradā* la même courbe serpentine que le mouvement du souffle à l'intérieur et à l'extérieur du corps.

Mais pourquoi fait-on de la *kuṇḍalinī* le plus éminent des sanctuaires ? Le lieu d'où elle surgit, nous le savons, est un sanctuaire *(pīṭha)* : Jayaratha cite un vers à ce sujet : « Lorsqu'elle se déploie sous sa forme courbée hors du sanctuaire triangulaire...[1] » Ce sanctuaire serait d'après lui le triangle nommé encore bouche des *yoginī* et réceptacle de la naissance *(janmādhāra)*[2]. Le symbolise le phonème *E* ou *trikoṇa*, ' à trois angles ', qui contient, harmonieusement fondues, les énergies de volonté, de connaissance et d'activité.

Voilà pourquoi la Déesse, ce grand axe verticalement dressé au milieu du corps, est révérée comme le lieu le plus noble et le plus sacré, le seul qui soit digne d'adoration.

155

Asyām anucaran tiṣṭhan mahānandamaye 'dhvare |
tayā devyā samāviṣṭaḥ paraṃ bhairavam āpnuyāt ||

Lorsqu'on prend de fermes assises dans le rite de la grande félicité et qu'on suit attentivement la montée de cette (énergie)[3], grâce à cette Déesse, étant bien absorbé en elle, on atteindra le suprême Bhairava.

1. *Yadollasati śṛṅgāṭapīṭhāt kuṭilarūpinī*. T. A. III. śl. 94, p. 104, l. 10.
2. Correspond au *janmāgra* du comm. du śl. 30.
3. Il s'agit de la « courbée qui se dresse » de la strophe précédente.

La pratique ininterrompue d'un souffle parfaitement apaisé qui flue sans effort dans la voie médiane et s'accompagne d'une véritable félicité, apparaît comme le meilleur des rites sacrificiels, le seul que rien ne puisse jamais entraver. Ce sacrifice consiste en une prise de conscience de soi *(vimarśa)*.

Il faut voir dans la Déesse mentionnée dans notre verset la *kuṇḍalinī*, l'énergie du souffle *udāna* qui s'élève de roue en roue lors de sa phase intermédiaire *(parāpara)*. Chaque fois qu'elle se repose dans l'un des centres, l'adepte éprouve une incomparable jouissance. Il doit alors s'absorber complètement dans cette félicité et s'identifier à elle. Lorsqu'il n'est plus que félicité, la dualité s'évanouit et grâce à l'énergie, il accède à l'absolu, Bhairava apaisé qui résorbe l'univers en lui-même.

155*bis*-156

Sakāreṇa bahir yāti hakāreṇa viśet punaḥ /
haṃsahaṃsety amuṃ mantraṃ[1] *jīvo japati nityaśaḥ //*

Ṣaṭ śatāni divā rātrau[2] *sahasrāṇyekaviṃśatiḥ /*
japo devyāḥ samuddiṣṭaḥ sulabho durlabho jaḍaiḥ[3] *//*

En émettant le phonème *SA*, il se dirige vers l'extérieur (par le souffle) ; en énonçant le phonème *HA*, il entre à nouveau. C'est ainsi que l'individu répète inlassablement cette formule *haṃsa, haṃsa*[4].

Vingt et un mille fois, jour et nuit, cette récitation est prescrite comme celle de la suprême Déesse. Très facile à accomplir, elle n'apparaît difficile qu'aux ignorants.

La célèbre formule ' *haṃsa* ' prononcée comme il se doit avec une forte aspiration de *HA* forme le rythme même de la respiration de tout être humain. Le souffle de vie dans son double mouvement d'aspiration *HA* et d'expiration *SA* devient l'exercice respiratoire complet, l'informulé *(ajapa)* et il est aussi la prière la plus parfaite comme la plus primitive et la plus spontanée, celle que l'homme récite sans arrêt jour et nuit car elle n'est autre que le souffle. Ainsi, rien qu'en respirant, tout ce qui vit récite inlassablement bien que de façon inconsciente le suprême mantra *haṃsa*. En outre, ce souffle qui rythme les jours et les nuits fait participer le yogin à la vie universelle, car ce qui vide et remplit sa poitrine c'est l'énergie créatrice et destructrice de l'univers.

1. La Kaumudī dont l'arrangement des strophes diffère lit *mantreṇa* et omet le premier hémistiche.

2. Variante *varārohe*, O Belle, T. A. V. p. 352, l. 1.

3. On a choisi la lecture de Kṣemarāja (S. S. v. p. 114, III 27 et glose Sv. VII śl. 56) qui correspond à celle du comm. du Paramārthasāra, p. 151. Śivopādhyāya a par contre *prāṇasyānte sudurlabhaḥ :* cette pratique est 'extrêmement difficile car le souffle expiré touche à sa fin ' et l'on n'a pas encore inspiré l'air. Les deux souffles se trouvent donc suspendus et fusionnent à leur jonction pour former *haṃsa*.

4. Kṣemarāja cite ce śloka en même temps que le 156 (S. S. v. III s. 27, p. 114). Nous le restituons donc au Vijñānabhairava bien que la version de Śivopādhyāya l'ignore.

En glosant le Svacchandatantra[1], Kṣemarāja cite la stance 156 : « Le fidèle, dit-il, repose toujours dans le *prāṇahaṃsa*, souffle du milieu ou *kuṇḍalinī*, et jouit de la reconnaissance de la Réalité suprême. C'est là ce qu'on nomme sa récitation. Il obtient de cette manière le fruit de la libération et des pouvoirs supranaturels. Grâce à son repos dans le souffle du milieu *(haṃsa)*, au moment où les souffles inspiré et expiré ne fonctionnent plus, il participe à l'efficience de la formule et réalise le Je en s'y absorbant totalement ». Kṣemarāja fait donc du *haṃsa* une concentration sur le mouvement des souffles par laquelle le souffle intériorisé prend forme de *kuṇḍalinī*.

Abhinavagupta, de son côté[2], identifie la formule *haṃsa* à l'équinoxe *(viṣuvat)* et à l'équilibre des souffles *(samāna)*. En effet, de même que le jour et la nuit sont égaux durant l'équinoxe et que le soleil s'arrête un peu de temps à cette époque, ainsi *samāna* est caractérisé par l'égalité des mouvements des souffles inspirés et expirés, lesquels se reposent dans la cavité du cœur durant un moment. Quand ils disparaissent dans le vide interstitiel *(madhya)*, le yogin éprouve une grande félicité ; il met fin aux activités qui engendrent connaissance et connaissable et jouit d'une tranquillité totale.

157-160

Ity etat kathitaṃ devi paramāmṛtam uttamam |
etac ca naiva kasyāpi prakāśyaṃ tu kadācana ||

Paraśiṣye khale krūre abhakte gurupādayoḥ |
nirvikalpamatīnāṃ tu vīrāṇām unnatātmanām ||

Bhaktānāṃ guruvargasya dātavyaṃ nirviśaṅkayā |
grāmo rājyaṃ puraṃ deśaḥ[3] putradārakuṭumbakam ||

Sarvam etat parityajya grāhyam etan mṛgekṣaṇe |
kim ebhir asthirair devi sthiraṃ param idaṃ dhanam ||

O Déesse ! Je viens ainsi de t'exposer cette suprême ambroisie que rien ne surpasse, mais qu'il ne faut jamais révéler à quiconque est disciple d'un autre (ordre), est un méchant, un cruel[4], ou manque de dévotion envers le Maître spirituel (158). Par contre, qu'on (la dévoile) aux intelligences intuitives que n'effleure jamais aucun doute[5], aux héros, aux magnanimes[6] (159), à tous ceux qui vénè-

1. III. p. 206 = VII śl. 56.

2. P. T. v. p. 25 l. 1 et I. P. v. III. 2 comm. au 19-20, p. 245.

3. Kaumudī : *grāmam* et *deśam*.

4. *Krūra*, au cœur dur. Même aversion chez tous les mystiques à l'égard des hommes durs de cœur.

5. *Nirvikalpamatīnām ; mati* est une appréhension du vrai qui exclut nécessairement alternative et doute. Voir p. 189 et śl. 121. Sens restreint que prend ici *vikalpa :* les disciples doivent accepter sans discuter tout ce que leur révèle le guru et ne jamais mettre sa parole en doute.

6. *Unnata*, à l'esprit large, sans mesquinerie. Le magnanime est toujours prêt à impartir généreusement et sans réserve à tous les êtres l'enseignement que ses maîtres lui ont transmis.

rent la lignée des Maîtres[1]. A tous ceux-là, qu'on la dispense sans hésiter. O Belle aux yeux de gazelle ! village, royaume, ville, pays, fils, femme, parent, tout ce dont on peut s'emparer, il faudra l'abandonner complètement ! A quoi bon ces choses évanescentes, O Déesse, (seul) ce suprême trésor est permanent !

161-162

Prāṇā api pradātavyā na deyaṃ paramāmṛtam |
Śrī devī uvāca :
Deva deva mahādeva paritṛptāsmi śaṅkara ||

Rudrayāmalatantrasya sāram adyāvadhāritam |
sarvaśaktiprabhedānāṃ hṛdayaṃ jñātam adya ca ||

Il faudra abandonner la vie elle-même, mais qu'on ne renonce pas à l'ambroisie la plus haute.

La Déesse s'écrie :

O Dieu des dieux, grand Dieu ! Me voici parfaitement satisfaite, O Seigneur ! Maintenant j'ai reconnu avec certitude la quintessence du Rudrayāmalatantra[2] et maintenant aussi j'ai perçu intuitivement le Cœur[3] de toutes les énergies différenciées.

Le Cœur mystique, secret vital des variétés de l'énergie indivise par nature, est la conscience la plus intime qui a reçu l'illumination, tout comme le cœur est l'organe qui concentre la vie et le rythme de l'organisme vivant.

163

Ity uktvānanditā devī kaṇṭhe lagnā śivasya tu ||

Après avoir proféré ces paroles, la Déesse, pleine de béatitude, tenant Śiva embrassé (s'identifia à Lui).

1. Ce qui signifie qu'ils n'ont pas seulement reçu l'initiation d'un maître très respecté, mais qu'ils forment un chaînon de la transmission à travers les âges car ils ont parfaitement compris le système ésotérique auquel ils furent initiés et vénèrent tous leurs devanciers.

2. Traité qui concerne l'Union de Rudra et de l'énergie. Voir p. 7.

3. La vie rythmée des énergies vient d'être révélée à la Déesse qui les perçoit en leur centre et en leur source. Sur le cœur, voir Introd., p. 34.

POSTFACE

LES CYCLES DE LA PROGRESSION MYSTIQUE

Notre étude a défini les phénomènes essentiels de la vie spirituelle en les situant au long des trois voies classiques d'acheminement vers l'absolu. Le commentaire que nous avons donné à la suite de la traduction de chaque śloka se conforme à l'interprétation traditionnelle de ceux-ci, selon laquelle on envisage chacun d'eux comme se suffisant à lui-même et constituant une voie complète vers Śiva : « quiconque s'adonne à une seule des (cent douze) instructions devient Bhairava en personne » (140 et 148). Mais au moment de conclure et de tracer une vue d'ensemble d'un traité en apparence dénué d'enchaînement, c'est un nouvel aspect de la vie mystique qui se découvre à nous[1]. En effet le groupement des thèmes, la quantité de récurrences, mais de récurrences comportant toujours une ou plusieurs variations, enfin la teneur des dix-huit derniers śloka qui glorifient les thèmes précédemment abordés en tant qu'activités divinisées d'un Bhairava[2], donnent à penser qu'il s'agit ici, non de procédés exactement parallèles, mais de moyens obéissant à une gradation secrète.

Lorsqu'on sait que la vie mystique se déroule à la manière d'une spirale qui ramène encore et encore des cycles analogues aux phases bien déterminées mais de plus en plus décantées et sublimées à mesure que la spirale touche à sa cime — le yogin repassant par des phases qui peuvent paraître semblables mais qui admettent de plus en plus de spontanéité, de constance et de maîtrise, en

1. En ce cas, et contrairement à l'interprétation traditionnelle qui insiste sur la pratique mise en œuvre au premier hémistiche, tout l'intérêt se concentre sur le second hémistiche, le premier n'étant le plus souvent qu'un prétexte à une absorption profonde.

2. Il existe encore bien d'autres indices, tel ce refrain qui revient à intervalle régulier : *yatra yatra...tatra tatra*...Partout où...c'est là précisément que... (33, 51, 75, 116, 129).

sorte que ce qui n'était d'abord que l'aperception d'un état mystique fulgurant sert de moyen pour un achèvement d'ordre supérieur —, on prend conscience que la classification de nos śloka dessine précisément ces cycles. On pourrait établir un grand nombre de ces rappels, mais pareil exposé dépasserait les limites qui nous sont octroyées. Nous nous en tiendrons donc à une esquisse qui ne donnera qu'un aperçu de cette vaste perspective[1].

Il nous a semblé possible de délimiter une douzaine de cycles principaux, bien qu'en fait la progression spirituelle en comporte un nombre beaucoup plus important et qui varie dans chaque cas individuel : Exercices d'absorption dans l'énergie du souffle — Pénétration dans l'éther du Cœur ou Vacuité — Absorption apaisée dans l'intime du Cœur — Le Centre et l'éveil le plus haut — La félicité mystique — Les attitudes (mudrā) — Révélation de la Conscience infinie au flot jaillissant — Retrait jusqu'à la source de l'énergie et omnipénétration — Réalisation du Soi cosmique *(paramātmatva)* — Illumination suprême — Bhairava apaisé qui réabsorbe l'univers en lui-même.

Avant d'aborder l'étude de ces cycles, notons qu'à l'intérieur de chacun on vit en quelque sorte la totalité des cycles : on éprouve déjà dès le premier — mais à moindre degré — l'attribut caractéristique des autres, telles la vacuité, la paix, la félicité, l'absorption dans la Réalité, etc., car, selon la maxime Trika que tout est en tout, chacun des cycles contient implicitement ce que développeront clairement les autres.

La vie mystique se déploie en chacun d'eux, du premier jusqu'au dernier, selon un schéma qui demeure foncièrement identique :

1. *Étape de Réalisation :* on entre dans un domaine de la Réalité ou Soi *(ātma)* qui, de cycle en cycle, deviendra plus vaste et plus durable. Puis on se tourne vers l'extérieur grâce à l'attitude *bhairavīmudrā* dans laquelle la fixité du regard joue un rôle prépondérant. Cette attitude cherche à équilibrer deux pôles (principalement l'intérieur et l'extérieur), en scellant le Tout du sceau *(mudrā)* de l'unité. Ainsi, à la phase de contraction de l'énergie (refoulée, ou à l'épanchement de laquelle on a fait échec), succède une pleine expansion ; ces alternatives de contraction et d'expansion scandant de façon ininterrompue le rythme propre à chaque cycle.

2. *Étape de Connaissance :* Alors, se tenant ferme au Centre, on commence à discerner la Réalité sous son double aspect intériorisé et extériorisé. Cette intuition ne fait au début que fulgurer et

1. Ce panorama peut être reconstitué à partir du Tantrāloka d'Abhinavagupta. Une partie de notre ouvrage sur le Śivaïsme du Kashmir est consacré à ce problème.

s'éteindre ; puis, peu à peu elle se stabilise et l'on s'absorbe totalement dans la Réalité jusqu'à s'identifier à elle. L'apaisement s'ensuit. Par voie de conséquence, la perception qu'on avait de son corps et de l'univers se transforme à mesure qu'on passe d'un cycle à l'autre.

3. *Étape d'émerveillement :* Lorsque l'intériorisation et l'extériorisation se sont bien harmonisées — la jonction au Centre étant devenue parfaite — la réalité précédemment découverte se manifeste dans tout son éclat comme une merveille cosmique *(vapus)* et le yogin réalise le Sens véritable. Un double résultat spirituel est obtenu : d'une part la disparition des obstacles qui se seraient opposés à la progression ultérieure ; de l'autre, une acquisition positive : la pleine maîtrise de la forme de Réalité dans le domaine de laquelle on a pénétré au commencement du cycle.

Au cours des trois premiers cycles qui commencent avec la réalisation du Soi — extase du Quatrième —[1] on s'enfonce dans le Cœur jusqu'au vide interstitiel *(madhya)* et la Réalité *(tattva)* resplendit. L'Éveil à la vie spirituelle forme leur commune caractéristique.

Premier cycle

Plénitude intérieure et exercices d'absorption dans l'énergie du souffle *(kuṇḍalinī)*

Après un bref préambule (1-24) relatif à Śiva-l'absolu au-delà de tous les attributs et qui ne diffère nullement de sa propre énergie, la *śakti*, l'auteur décrit un premier cycle dont les exercices de souffle, la montée de l'énergie intériorisée et la vacuité constituent les traits dominants.

On se concentre sur les deux pôles *(visarga)* ou souffles *prāṇa* et *apāna* (24) en une contraction de l'énergie qui donne accès au domaine de la plénitude intérieure *(sthiti) ;* l'épanouissement qui succède joue sur le souffle intérieur et extérieur (attitude préalable à la *bhairavamudrā*) (25) et confère une première aperception de la merveille cosmique *(vapus) :* Śiva uni à son énergie mais encore distinct d'elle.

1. *Turya* et non encore *turyātīta* qui le transcende, celui-ci étant la réalisation ininterrompue du Soi cosmique vers laquelle tend cette progression. Mais si le début du tantra met en œuvre des procédés relativement inférieurs — et qui disparaîtront à la fin du traité —, néanmoins précisons nettement que ces procédés offrent tous également une échappée vers l'état suprême, étant donné que le progrès vers Bhairava n'est soumis qu'à la seule grâce de celui-ci.

Lorsque l'énergie du souffle est immobilisée et intériorisée, elle se libère de la pensée dualisante et s'épanouit au Centre (26). Cette énergie ' apaisée ' du souffle manifeste l'essence apaisée (27) ; puis elle s'élève de diverses façons dans la voie médiane jusqu'au *brahmarandhra* en suscitant un éveil toujours plus intense (28-30).

Le verset 31 est l'un des plus typiques parce qu'il unit intériorisation et épanouissement de l'énergie du souffle ; cette énergie devenue extrêmement subtile pénètre de force dans la voie du Centre et achève son ascension jusqu'au *dvādaśānta*, à partir duquel elle imprègne le corps tout entier de vie spirituelle en le divinisant ; grâce à elle, le yogin devient comme elle omnipénétrant.

Ainsi les pratiques relatives au souffle (24-31) préparent l'énergie à sa tâche de médiatrice et confèrent la pleine maîtrise consciente de la vacuité[1].

Second cycle

Entrée dans l'éther du cœur *(vyoman)* ou Vacuité

Le second cycle commence avec la pénétration dans le Cœur ou Vide incomparable de la Conscience éthérée dans lequel toute l'énergie se trouve contractée. Cette pénétration s'effectue ainsi :

L'homme séjourne habituellement hors de lui-même en s'évadant par les organes des sens ; qu'il renonce à leur activité et il découvre le suprême séjour en lui-même (32). Ne discernant plus rien de l'extérieur, il devient capable de discerner la seule chose digne de l'être *(lakṣya)* (34) et que les śloka suivants (35, 41, 92, 147) s'efforceront de décrire sous le terme de *vyoman*, expérience ineffable de l'espace illimité et bien apaisé du cœur qui dissout la dualité et dans lequel le yogin a l'impression de flotter[2].

C'est au 33 qu'apparaît pour la première fois le refrain qui reviendra à intervalle régulier dans la plupart des cycles : partout où l'on se concentre, la donneuse de dons — l'énergie du souffle — se résorbe en elle-même[3].

Le verset 35 reprend le thème de la montée subtile de l'énergie décrite au śloka 28, mais en tant que découverte du Centre et du canal médian *(madhya)*, le cœur étant désormais illuminé de façon constante.

Le 36 correspond également au 31 ; même action sur le centre des sourcils mais ce qui n'était qu'expérience passagère devient

1. Voir à ce sujet Introd. p. 57.
2. Impression qui deviendra par la suite la *khecarīmudrā*.
3. Thème repris et magnifié au śl. 130 où Bhairava est lui aussi celui qui donne tout.

séjour permanent. Le *bindu* ou conscience indifférenciée[1] joue un certain rôle dans ce cycle : si l'on médite sur ce point lumineux, la Lumière infinie se révèle (37) ; ou si l'on s'absorbe dans le son intérieur, on accède au Son absolu (38).

L'énergie se rétracte et s'intériorise ainsi dans tous les domaines ; devenu ensuite le maître de cette énergie vacuitante, on l'utilise en vue de pénétrer de plus en plus profondément dans Śiva-Vacuité par diverses voies d'accès : vide terminal du son (39-42), vide relatif au corps et à ses centres (43-49) ; on n'a d'abord qu'un simple aperçu de la vacuité (39), puis, devenu vide, on en assume la modalité (40). Après ces contractions de l'énergie dans le Centre accompagnées d'obstruction des organes sensoriels (36), on s'identifie à la vacuité de la conscience éthérée et lumineuse *(paravyoman)* en tant que merveille cosmique (41)[2] dont l'expansion sans borne s'obtient par la disparition de la pensée dualisante (43). Lorsque le yogin s'immerge dans cet éther, son énergie vacuitante agit spontanément et il s'identifie à Śiva au cours d'une série de phases subtiles comparables aux étapes du śl. 30 (42). Puis, grâce à une contemplation simultanée et globale *(bhāvanā)* qui s'établit fermement (44-47), le corps est à son tour pénétré de l'éther de la conscience (47). Au 46 la vacuité est clairement définie comme un accès à l'essence non dualisante. Alors, demeurant dans le vide éthéré du Cœur, après avoir ainsi éliminé toute la polarité mentale, le yogin a transcendé le méditable (48).

Troisième cycle

Absorption apaisée dans l'intime du Cœur

Reprenant le thème du 32, on s'abîme maintenant dans une Réalité plus intérieure, jusqu'au centre de la cassette de lotus du cœur ; les sens anéantis — et non plus seulement obstrués (cf. 36) — on obtient la très haute faveur (49). L'énergie infiniment subtile, qui au 31 remplissait le sommet du crâne, entre dans le cœur qui, lui aussi, doit être pénétré de vie, éveillé, purifié et plein d'amour (cf. le śl. 121).

L'éveil du cœur suscite un éveil analogue du *dvādaśānta* (50-51) : déjà, aux śloka 31 et 34, celui-ci était rempli de l'énergie du souffle

1. *Avibhāgavedana* selon la définition qu'en donne Kṣemarāja, P. H. comm. au sūtra 20.

2. *Vapus* qui semble désigner Śiva et śakti parfaitement unis ; voir 25, 84, 112, 138 qui aboutit à l'apothéose du 153-154 ; la merveille s'accroît à mesure que la spirale se déploie et que la Conscience se libère des *vikalpa*.

et le yogin discriminait ce qui était digne d'être discerné. Mais maintenant c'est de façon spontanée que surgit la caractéristique de la Réalité solidement affermie *(tattvalakṣya* et non *lakṣya)* et qu'on perçoit comme telle. Bientôt elle échappe à tout signe caractéristique *(vailakṣya)* (51). C'est ici que revient le refrain *yatra.. tatra* qui réfère à la stabilité et à l'universalité de cette Réalité, car partout où l'on se trouve la pensée se fixe de toutes les manières dans le *dvādaśānta*.

A l'issue de cette absorption dans le Centre supérieur, le corps et l'univers semblent totalement consumés ou résorbés dans leur source (52-57) — phase de contraction de l'énergie — et l'on s'apaise dès que la suprême Déesse se révèle (54).

Puis, étant donné que le souffle a libre accès au *dvādaśānta* et que même durant le sommeil on est apte à s'absorber dans son propre cœur, on acquiert la maîtrise des rêves (55). Il faut noter ici que tout progrès spirituel se manifeste généralement d'abord au cours d'un rêve, signe que l'éveil *(udaya)* envahit la vie onirique et l'inconscience du yogin. L'énergie commence à faire sentir sa puissance dans le domaine des rêves de manières variées : doit-on comprendre que ce qu'on désire ardemment — sur le plan mystique surtout — se réalise sous forme de rêves, ou que les rêves eux-mêmes se transforment effectivement en des réalités ?

Dès que l'absorption de la pensée s'avère parfaite dans la veille et le sommeil, subjectivité et objectivité se résorbent dans la Réalité Śivaïte et le grand Éveil *(mahodaya)* se produit (57).

Le yogin qui s'était efforcé de s'immerger dans le vide en toutes circonstances a atteint son but : l'univers entier lui paraît vide et sa pensée s'engloutit immédiatement et sans effort dans la vacuité ; il est donc devenu le réceptacle permanent de cette absorption (58) ; en d'autres termes, il subjugue la vacuité et, avec son aide, il accède à des réalisations supérieures : par des exercices variés d'absorption dans la vacuité il s'identifie à elle (59) et sa pensée empirique s'étant anéantie, les fluctuations mentales disparaissent tout à fait (60).

La fixité du regard *(bhairavīmudrā)* (59-60) indique toujours une absorption profonde. Au 60 le regard embrasse simultanément toute chose, condition indispensable à la pénétration dans la Conscience plénière indifférenciée et qui prépare à l'éveil suprême du 63.

Quatrième cycle

Le Centre et l'Éveil le plus haut

Le yogin accède ici au domaine du vide interstitiel, le Centre le plus intime du Cœur dans lequel il s'absorbe et qu'il reconnaît comme l'unique Réalité *(tattva)* excluant toute dualité (61-62).

Au 61 le yogin apaisé et intériorisé, toute son énergie reployée à l'intérieur de soi, ferme volontairement les yeux à l'univers. Mais dès le 62 se produit un certain épanouissement de l'énergie sous forme de *bhāvanā* (réalisation qui à son apogée, au 151, deviendra la compénétration de Rudra et de son énergie) ; alors le yogin, ouvrant les yeux (63), contemple son corps et l'univers imprégnés, eux aussi, de la Conscience divine qu'il a découverte en lui-même. C'est en cela que consiste l'éveil suprême *(paramodaya* ou *unmeṣa)*.

Parallèlement au 24, mais à un niveau plus élevé, le verset 6 propose une pratique d'apaisement du souffle par laquelle le yogin, au moment où fusionnent spontanément les deux pôles de l'extérieur et de l'intérieur (phase *bhairavamudrā*), devient le réceptacle d'où surgit la Connaissance suprême de la parfaite égalité *(samatva-vijñāna)*, le sujet connaissant prenant le pas sur la réalité connue[1]. Grâce à cette pratique il pourra percevoir avec toute la lucidité requise une conscience toujours et partout égale, en évitant ainsi le vide inconscient qui le menace à nouveau à ce stade[2]. Cette équanimité sera ensuite étendue à toutes les circonstances de la vie au cours des cycles suivants[3].

Cinquième cycle

La félicité mystique

Après avoir découvert la Conscience en son universalité, le yogin entre dans le domaine de la félicité selon les mêmes alternances de contraction et d'épanouissement de l'énergie.

D'elle-même, sans effort, une grande félicité surgit tout à coup comme par magie et, grâce à elle, la Réalité se manifeste (66) mais sous un nouvel aspect. Dès que le corps et l'univers sont pleins de la félicité qui s'était d'abord révélée dans l'intime du Soi (65), le yogin accède à une félicité d'ordre cosmique *(parānanda)*. Après cet épanchement de la félicité, une brusque rétraction en soi-même a lieu : le flot intégral des activités sensorielles se trouve refoulé à l'aide de l'énergie du souffle qui s'élève et la Béatitude la plus

1. Cf. śl. 34, 50, 51. Abhinavagupta décrit dans son Tantrāloka V. śl. 128-130 sept étapes de réalisation qui correspondent aux points culminants des cycles de notre Tantra. Ce sont : *grāhya*, objet ; *grāhaka*, sujet ; *cit*, Conscience ; *vyāpti*, omnipénétration ; *tyāga*, abandon total ; *ākṣepa*, saisie du tout et *niveśana*, entrée dans le Soi absolu. Nous serions ici à l'étape *grāhaka* d'introversion sensorielle obtenue grâce à l'énergie des *mantra*.

2. Voir à ce sujet p. 176.

3. Cf. śl. 68, 100, 103, 107, 125-6, 135-6.

haute se répand en lui (67). Cette ascension de la *kuṇḍalinī* joue ici un rôle considérable : envahi par la *śakti*, le mystique n'agit plus désormais que sous la poussée de l'énergie divine ; sans raison il pleure, il rit, en proie à une puissance qui le dépasse[1]. Il est, en effet, en contact pour la première fois avec la source même de la vibration qui parcourt son corps avec une extrême rapidité. Néanmoins, il n'a pas encore libre pouvoir sur cette source unique dont procèdent conscience et félicité indivises et dans laquelle il baigne. Seule s'est révélée à lui partiellement la Réalité sous forme d'une énergie immergée dans la félicité, mais il ignore encore Bhairava, essence même de l'énergie, et ce n'est qu'à partir du 92 qu'il reconnaîtra l'énergie en soi et en deviendra peu à peu le maître.

La pratique tantrique décrite aussitôt (68), et non sans raison, a pour but de faire redescendre le yogin au plan ordinaire de la vie quotidienne sans déchoir pour autant de l'état qu'il avait atteint, afin que l'énergie refoulée au sommet du cerveau (śl. 67) emplisse les organes de son corps, y compris les fonctions sexuelles qui, vivifiées à leur tour, seront aptes à accomplir leurs diverses fonctions.

Cette égalisation de l'intériorité et de l'extériorité propre à l'attitude *bhairavamudrā* consiste ici, d'après le Tantrāloka, en ce que le sixième souffle *(prāṇana)*, source des vibrations expérimentées au 67, intensifie les cinq autres principes vitaux qui se sont précédemment absorbés en lui, non seulement au cours de l'extase (67), mais durant l'activité sexuelle ou tandis que s'équilibrent les contractions et les épanouissements de l'Énergie. La Réalité médiane perçue au śloka 61 se découvre clairement comme sous-jacente aux deux pôles, Śiva et son énergie intimement unis. Ainsi, en équilibrant ces pôles, on discrimine l'égalité appréhendée au verset 64, jusque dans le domaine de l'amour et de la félicité.

Au cours des stances suivantes (69-74), l'auteur traite de cette félicité que manifestent à des niveaux différents les plaisirs sexuels, le bonheur, la détente agréable qui précède immédiatement le sommeil ainsi que les plaisirs surabondants ou de pures joies prises en leur source ; félicité intime de la réalité du brahman (69) ou celle qui jaillit comme un flot (70), toutes ces formes de la jouissance y sont décrites. S'étant absorbé dans la félicité, on s'identifie à elle.

Le verset 74 qui sert de conclusion aux expériences concernant la béatitude mystique est une reprise des refrains 33 et 51 avec des différences notables ; car si, au 33, on demeurait recueilli, l'énergie rétractée en elle-même quel que fût l'objet de concentration, on

1. Le Śāktavijñāna śl. 19-25 s'étend à ce sujet.

assiste maintenant à un véritable épanouissement de l'énergie : on fixe la pensée partout où elle trouve satisfaction — et non plus seulement sur un objet ou sur un centre (le *dvādaśānta* du 51) — et on y découvre la béatitude. A ce stade, le corps et la pensée bien éveillés débordent de félicité.

Au verset 75 l'énergie se révèle au yogin[1] qui repose apaisé dans l'état crépusculaire pré-onirique ou en sommeil mystique *(yoga-nidrā)*, c'est-à-dire à la jonction de veille et de sommeil, mais elle ne se manifeste pas pleinement à lui au cours de la vigilance active de la veille comme elle le fera par la suite (voir śloka 92).

Sixième cycle

Les diverses *mudrā* et l'évanouissement du support

Déjà le yogin a éprouvé dans de multiples domaines des impressions abondantes et variées : perçée, éveil et épanouissement des centres mystiques et les extraordinaires expériences qui les accompagnent ainsi que l'oubli du moi et du monde qui en résulte. Déjà la Réalité lui a dévoilé ses divers aspects : vacuité, énergie du souffle, éther de la conscience et tout particulièrement la félicité dans laquelle il s'absorbe sans interruption ; en un mot il a pénétré dans le Soi dont il a eu la révélation foudroyante. Pourtant son but n'est pas encore atteint : le Soi doit être réalisé dans sa cosmicité, c'est-à-dire toujours et partout comme identique à Paramaśiva, grâce à la prise de conscience indivise ' je suis cet univers entier '[2]. Alors jaillit en lui le saisissement émerveillé qui, s'étendant au cosmos, consiste en la jouissance de sa propre liberté ; et l'univers s'apaise vraiment dans la suprême Réalité, le Je absolu[3].

Au début le yogin ne réalise pas le Soi de façon constante : s'il est en extase (*turya* ou Quatrième état), immergé dans sa propre essence, il ne voit plus le monde ; mais sorti de l'extase, sous l'influence des résidus inconscients, il perd conscience du Soi et ne perçoit plus que le monde, et un monde qui lui semble extérieur. Mais parce qu'il a reconnu le Soi, il n'est pas victime de cette illusion, tout comme celui qui a percé à jour le secret d'un tour de jonglerie n'en est plus réellement dupe[4].

1. Cf. une révélation analogue de l'énergie et la puissance sur les rêves qu'elle confère, śl. 54. Cf. aussi le śl. 33 où l'énergie se résorbe en elle-même — toute concentrée dans le canal médian — et par son intermédiaire le Dieu se révèle. De même, dès que l'énergie se manifeste (92), la pure progression vers Bhairava commence (93).
2. I. P. v. IV I I vol. II, p. 240-241.
3. Voir P. H. comm. au sūtra 20.
4. I. P. v. II. 3. 17 vol. II, p. 131, l. 8.

Afin que la pleine conscience de soi propre à l'extase imprègne toutes les activités diurnes — drames et émotions de la vie quotidienne — ainsi que l'inconscience du sommeil, et pour franchir l'étape qui sépare la réalisation du Soi *(ātman)* de celle du Soi absolu *(paramātma)*, le yogin s'exerce à une pratique spéciale, la *kramamudrā*[1], qui harmonise extase et activité pratique *(vyutthāna)* en résorbant d'abord l'extériorité dans l'intériorité, puis en faisant pénétrer l'intériorité dans l'extériorité.

On ne comprendra bien les pages suivantes qui traitent de la transition de *turya* (ou intuition passagère du Soi) à *turyātīta* (illumination ininterrompue de l'état unique bhairavien) que si ceux-ci sont clairement définis par rapport aux phases de la *kramamudrā:* la première consistant en une compénétration dévorante[2] qui domine en *turya* et dans laquelle le corps, l'univers, etc. abandonnent leur nature objective *(prameya)*; et comme un métal qu'on transmute en or à l'aide d'un procédé d'alchimie, l'objectivité est transformée en *ātman* par la conscience de soi douée des attributs d'omniprésence et d'éternité, etc[3]. La seconde phase propre à *turyātīta* est, à l'inverse, une compénétration vomissante[4] dans laquelle la libre conscience brille pleinement en émergeant pour ainsi dire hors de l'objectivité. On l'acquiert grâce à une puissante prise de conscience de ces mêmes attributs divins[5].

En fait la différence entre *turya* et *turyātīta* porte moins sur l'illumination que sur l'activité : inactif dans le Quatrième (état), le yogin n'y jouit que de conscience et de félicité, tandis qu'en *turyātīta*, il déploie en outre son énergie d'activité divinisée dans un univers — en quelque sorte identique à Paramaśiva — où tous les objets trouvent le fondement de leur existence.

La pratique *kramamudrā*, contrairement à la *bhairavīmudrā*, ne comporte aucun effort et elle s'achève par l'égalisation spontanée de l'extériorité et de l'intériorité, celles-ci disparaissant pour faire place, à la fin du tantra, à la seule modalité bhairavienne ; le *jñānin* demeure inébranlable, au centre de Soi, tandis qu'autour de lui surgissent et se résorbent toutes les choses qui forment l'univers.

Après la profonde intériorisation du verset 76, l'énergie s'épanche à nouveau par l'intermédiaire des diverses attitudes *(mudrā)* auxquelles nombre de versets sont consacrés (77-84) : elles témoignent

1. Aspect avancé de la *bhairavīmudrā*. Dans un prochain ouvrage nous expliquerons les caractéristiques diverses des trois *mudrā : bhairavī, khecarī* et *krama*.

2. *Grasanakramenaiva samāveśa*. P. H. comm. au sū. 19.

3. I. P. v. III. 2. 12 vol. II, p. 231, l. 3.

4. Un *samāveśa* nommé *vamana*. P. H. comm. au sū. 19.

5. I. P. v. III. 2. 12 vol. II, p. 130, l. 15.

de la fusion *(vyāpti)* dans le Tout qui s'instaure avec le 77, au moment important de l'intuition globale *(dṛṣṭikāla)* où, sortant de l'extase aux yeux clos, le yogin reprend contact avec le cosmos et son énergie introvertie s'épanouit en une extase aux yeux ouverts. L'intelligence intuitive exempte de dualité recouvre sa plénitude et son activité originaires (78) et, grâce à une très profonde absorption, le mystique acquiert une paix nouvelle (79).

Par comparaison aux cycles précédents, ce qui se présentait comme un échec à l'exercice des organes des sens (36) ou au flot de l'énergie (67), prend dorénavant l'aspect d'une pensée subitement privée de son support objectif normal, au moment où le regard se fixe intensément (80), attitude qui prépare l'absorption en Śiva même. Puis, par la *mudrā* de l'émerveillement, lors de la récitation intérieure du phonème *HA* (81), on s'enfonce jusqu'au cœur de la pure énergie et l'on baigne dans une paix sans commune mesure avec celle qu'on avait précédemment éprouvée puisqu'elle imprègne les couches inconscientes de l'être. Sous l'effet de ces attitudes mystiques, le corps étant lui aussi privé de son fondement et la pensée ayant disparu, les tendances et prédispositions inconscientes, à leur tour, prennent fin (82).

Septième cycle

Bhairava s'instaure. Révélation de la Conscience au flot jaillissant

Au cours des cycles précédents, le yogin n'a cessé de s'absorber dans un domaine à la fois plus profond et plus vaste de la Réalité. Maintenant, c'est la Réalité qui l'envahit à la manière d'un flot puissant parce qu'il est parfaitement apaisé. Un mouvement lent est apte ainsi à déclencher le flot divin (83), c'est-à-dire Śiva en tant que mouvement en soi ou vibration de la conscience *(spanda)*.

A cette intériorisation de l'énergie succède la phase *kramamudrā* (84), le regard étant fixé sans défaillance, l'être entier (et non plus seulement le corps ou la pensée) s'immobilise et le yogin atteint l'état cosmique de la Merveille bhairavienne *(vapus)* lorsque l'extériorité, résorbée dans l'intériorité, s'harmonise à elle.

A la première étape de cette *kramamudrā*, la totalité des objets sensoriels se trouve progressivement dévorée par l'énergie de la conscience, puis les diverses énergies du yogin se résorbent elles aussi, à tour de rôle, dans l'énergie à l'état pur. D'abord l'espace entier[1], assumant l'aspect de l'essence de Bhairava, se dissout dans

1. Notons que la méditation sur l'espace infini est ici comme ailleurs un prélude à l'épanouissement cosmique.

le *dvādaśānta* et l'univers se fond dans la Réalité de la Conscience resplendissante, expression de ce Bhairava (85). Et parce qu'il est rempli de la splendeur infinie de la Conscience, le yogin perçoit sans discontinuer ce Bhairava sous les divers états psychiques : veille, rêve, sommeil profond (86). L'obscurité qui efface les limites lui révèle ensuite la forme bhairavienne indifférenciée à laquelle il s'identifie (87-88). Puis l'énergie d'activité s'absorbe dans l'Acte en soi à l'instant précis où, suspendant soudain l'activité d'un organe[1], on pénètre dans le vide sans dualité ; et c'est là précisément que le Soi fulgure dans tout son éclat (89). Ou encore, par une prise de contact avec l'Acte pur et instantané lors de la récitation de la voyelle *A*, tout à coup surgit Śiva-torrent d'illumination[2] (90). Parallèlement jaillit l'intuition de l'éternel brahman chez un yogin dont la pensée *(citta)*, déjà libérée de fluctuations mentales et de résidus inconscients, perd maintenant son support, corps ou objet particulier, et devient pure pensée dynamique (*citi* 91). Mais si celle-ci est aussi privée à son tour de son support — la réalité extérieure tout entière — l'énergie apparaît en son essence divine (92) et non plus seulement comme absorbée dans la félicité (cf. śl. 65 et 74) puisqu'elle se manifeste jusque dans la douleur physique et par elle. Cette énergie devient alors la voie très pure qui conduit directement à la modalité bhairavienne ou *turyātīta* (93). Ainsi par la suppression de tout support, et en méditant sur le *vyoman*, l'éther vacuitant, le mystique cherche à revêtir le Soi qui s'est précédemment révélé à lui (śl. 76 et 89) d'une dimension cosmique infinie à l'image du firmament sans limite[3].

Le verset 94 est le premier d'une série d'exercices de prises de conscience répétées *(bhāvanā)* qui ont pour but d'affermir ses convictions nouvelles jusqu'au milieu de son activité journalière, de détruire la fausse impression de l'identité au corps, à l'intellect, etc., et, ce faisant, d'adhérer pleinement au sens profond *(artha)* de la Réalité. Le yogin acquiert en premier lieu la certitude que la pensée, l'organe interne n'appartiennent pas foncièrement au Soi et il se délivre pour toujours de sa tendance à la dichotomie. Puis, lorsque le cycle s'achève, étant perpétuellement envahi par les énergies de Śiva, il réalise, grâce à un nouvel approfondissement de la *bhāvanā*, que tout est énergie divine y compris l'illusion et

1. On comparera un échec analogue à l'activité d'un organe, śl. 36 et 67.

2. Cette expérience doit être rapprochée de celle du son précipité comme un torrent (38), de la vibration (67), de l'afflux de la félicité (70), du flot submergeant le yogin (83) et du Souverain qui s'écoule puissamment *(prasarati)* (119).

3. Même type d'expérience qu'au 43 et au 85.

l'activité fragmentatrice, source de multiplicité (95) ; en d'autres termes, il voit Śiva partout répandu dans l'univers et même dans ses liens et ses limitations[1].

Huitième cycle

Retrait a la source de l'énergie de volonté et parfaite omnipénétration

Bien absorbé dans les énergies de conscience et de félicité, le yogin au cours du septième cycle s'est efforcé de résorber l'extériorité dans l'intériorité, mais il n'a pas réussi entièrement à perdre le sentiment de l'extériorité puisque, sorti de l'extase intériorisée *(nimīlanasamādhi)*, il exerce son activité dans un monde objectif perçu toujours comme tel. C'est en vue de porter remède à cette imperfection qu'il se tient fermement à la source de l'énergie de volonté *(icchāśakti)*[2] en mettant brusquement un terme à une volonté ou à une impulsion naissante (96) et que, encore tout introverti, il se dirige vers le monde externe déjà partiellement transfiguré en faisant pénétrer ses énergies de conscience, de félicité et de volonté dans son énergie d'activité afin de la diviniser à l'image des deux autres énergies[3].

Durant ce nouveau cycle où plus il se rétracte en lui-même et plus il devient apte à se répandre dans le cosmos tout entier[4], le yogin va réaliser la conscience de soi *(vimarśa* ou *aham)* en tant que foyer intense de force, selon les étapes suivantes : après une phase d'intériorisation dans laquelle le Je est saisi à l'état nu en sa source indifférenciée comme une masse de conscience et de béatitude (réalisation du Soi dans le Quatrième état *(turya)*[5]) (97), le Je

1. Il s'agit de la troisième étape du T. A. V. 128, *cit*, pure conscience perçue dans toutes les activités mondaines.

2. Les *mantramaheśvara* sont sur le point d'assumer l'énergie de volonté faite de Liberté.

3. Tandis que le Quatrième état n'est qu'une absorption dans l'énergie de félicité, la modalité bhairavienne ou *turyātīta* implique une absorption des quatre énergies : conscience, félicité, volonté et connaissance dans la cinquième, l'énergie d'activité *(kriyāśakti)* ; il s'ensuit que le Soi n'est plus seulement réalisé dans la félicité intime de l'extase aux yeux fermés mais jusque dans l'action que n'entache plus ni introversion ni extraversion.

4. La projection de l'univers est précisément l'œuvre d'*icchāśakti*.

5. Au cours du Quatrième état le mouvement du souffle *udāna* qui s'élève dans le canal médian amène la dissolution du monde objectif et le repos dans l'unité. La dualité ayant disparu, ne règne que *vyāna* et s'installe *turyātīta* propre à Paramaśiva identique à l'univers entier, masse de toute l'objectivité. I. P. v. III. II. 20 vol. II, p. 246, fin.

s'affirme comme une force épanouie et pourvue des énergies de volonté et de connaissance et lorsque le yogin est parvenu à faire pénétrer la conscience du Je indéterminé (propre à Śiva transcendant) dans le Je agissant (propre à *śakti)* en appliquant son intelligence *(buddhi)* à la réalisation antérieurement éprouvée du Soi, il appréhende le Sens véritable du réel (98).

La conviction *(bhāvanā)* qui précédemment lui faisait dire : « la pensée n'existe pas en moi », assume la forme universelle : « la connaissance n'appartient à personne » ; elle est de ce fait fallacieuse et illusoire (99). Ayant la certitude qu'il n'existe qu'une conscience unique et indivise dans tous les corps, il conquiert le devenir (100)[1]. Cette conquête s'explique ainsi : d'une part, le yogin se tient au centre de l'énergie de volonté, à l'origine de l'Acte vibrant de la conscience ; de l'autre, étant maître de sa force vitale qu'il élève à son gré jusqu'au *brahmarandhra*[2], il peut grâce à elle immobiliser en un instant son intellect quand il est sous l'emprise d'une émotion violente ; alors sous tous les états il ne percevra plus que l'immuable Réalité *(tattva* 101). La béatitude[3] surgit en lui lorsque le cosmos lui apparaît à son tour comme la vision unifiée que projette la conscience divine, fantasmagorie d'un magicien ou peinture d'un artiste (102). Ainsi, après avoir réalisé Śiva et son énergie dans le monde (śl. 100), le jñānin réalise le monde unifié en Śiva et « qui serait privé d'existence s'il était séparé de l'universelle Conscience, essence même de ce qui apparaît »[4].

Le Centre dans lequel il demeure de façon immuable est au point intermédiaire entre le bonheur et la douleur, lieu d'une extraordinaire Réalité (103). N'étant plus soumis aux extrêmes ni aux alternatives, ayant d'autre part acquis la ferme conviction[5] de l'omniprésence du Soi, il peut aisément rejeter les ultimes vestiges de l'attachement au corps, l'un des derniers obstacles à une parfaite réalisation. La Béatitude dont il jouit est le repos ineffable dans l'Un indifférencié[6] qui transcende la félicité éprouvée aux cycles précédents (104).

1. On remarquera ici comme ailleurs la progression relative à la condition humaine : au 41 l'homme, devenu vide, prend forme de vide ; au 53, libéré, il atteint la plus haute condition humaine. Au 100, par contre, il est l'homme qui a conquis le devenir, il n'échappe plus au devenir ni a ses liens, il en est le maître. Ensuite il s'identifie à Bhairava.

2. Voir śl. 67-68.

3. *Sukha* remplace désormais le terme *ānanda*.

4. P. T., p. 140.

5. A nouveau exemple typique de *bhāvanā*.

6. Voir I. P. v. III. II. 20, vol. II, p. 248, l. 2.

Le mouvement de rétraction de l'énergie fait place ensuite à une véritable omnipénétration[1] lorsque le yogin a reconnu que connaissance et volonté résident en toute chose et non seulement en lui (105).

C'est ici que débute la seconde phase de la *kramamudrā*[2], cette compénétration qui va de l'interne jusque dans l'externe — la totalité des objets sensoriels — alors que l'énergie de la conscience déploie ce qu'elle avait résorbé en elle-même.

Neuvième cycle

Réalisation du Soi absolu. Connaissance de l'Un

Le yogin pénètre maintenant dans la Réalité plénière, Bhairava ou le Soi cosmique et, de même qu'il se tenait à la source de l'énergie de volonté au cycle précédent, il demeure ici à la source du sujet et de l'objet[3], toujours attentif à leur union (106), c'est-à-dire à la source indivise de l'énergie de connaissance ; de là il répandra la connaissance suprême jusque dans son activité et d'abord dans l'acte même de connaissance au moment où il appréhende la conscience dans le corps d'autrui comme en son propre corps[4] (107), indice que les limites de son corps se sont totalement effacées et qu'il a pour corps la totalité cosmique. Le Soi fulgurant du śloka 76 se perd alors dans le Soi absolu *(paramātmatva)* ou Bhairava pleinement réalisé (108) et doué de ses énergies manifestées. Cette plongée se fait en deux temps : le premier instant de parfaite plénitude est Śiva transcendant ; le second, propre à l'Énergie, est pénétré d'omniscience et de toute-puissance ; ce dernier seul, nous dit Abhinavagupta, doit faire l'objet d'un exercice ininterrompu[5] ; ce qui signifie que le yogin qui a reconnu son identité à Śiva doit ensuite en prendre conscience intégrale en

1. *Vyāpti* ou quatrième étape de la progression décrite par Abhinavagupta (T. A. V. 129, p. 441) où les énergies de Śiva sont perçues comme remplissant l'univers entier. Le jñānin est alors tout-puissant et omniscient.

2. Kṣemarāja donne des deux phases de la *kramamudrā* la définition suivante : *Tatra ca bāhyāt grasyamānāt viṣayagrāmāt antaḥ parasyāṃ citibhūmau grasanakrameṇaiva praveśaḥ samāveśo bhavati.* (Deuxième phase :) *ābhyantarāt citiśaktisvarūpācca sākṣātkṛtāt āveśavasāt samāveśasāmarthyād eva bāhyasvarūpe idantānibhāse viṣayagrāme vamanayuktyā praveśaḥ* P. H. comm. au śl. 19.

3. Caractéristique du Quatrième état *(turya)* qui unit sujet et objet lors de l'intériorisation propre à la découverte du Soi.

4. Caractéristique de *turyātīta* qui remplit intégralement le sujet et l'objet.

5. T. S. ch. IX, p. 104, l. 8.

affermissant la certitude[1] qu'il a de posséder les attributs divins d'omniscience, d'omnipotence et autres (109).

Tandis qu'en *turya* il résidait précédemment à la source de l'énergie et percevait le Soi comme la cause de sa félicité, désormais, grâce à l'énergie de connaissance, il le considère comme le Bhairava suprême dont l'univers procède (110) et le monde qu'en *turyātīta* il acceptera dans tous ses aspects n'est plus à ses yeux « que les ondes qui émanent de la mer de sa propre Conscience »[2].

Néanmoins cette réalisation ne peut être complète tant qu'il n'a pas surmonté un dernier obstacle : l'effervescence de l'énergie *(śaktisaṃkṣobha)*. Cette effervescence, qui n'est pas sans jouer un rôle de premier ordre dans la voie de l'énergie[3], fait maintenant obstruction à l'intuition de l'Un *(kaivalya)*. Elle se produit chez un yogin qui, plongé dans l'extase du Quatrième état, n'est pas capable de prendre connaissance de ce qui l'entoure ou de réagir à son égard lorsqu'il est pressé de le faire, signe que subsiste une certaine désharmonie entre l'extase et la vie ordinaire. Dès que l'effervescence a définitivement disparu, la Merveille bhairavienne *(vapus)* — en tant que réalisation ininterrompue et spontanée du Soi — règne pour toujours (111-112)[4].

De nouveau, grâce à l'attitude *krama*, le yogin qui regarde fixement ne voit plus ni Śiva dans le monde (comme au śloka 101) ni le monde en Śiva (śl. 102) mais l'exclusivité de l'Un (113). Puis il pénètre dans l'éternel brahman ou harmonie universelle grâce à la concentration de toute son énergie spirituelle indifférenciée *(bindu)* (114) et le résultat obtenu au moment où le cycle s'achève est la dissolution de la pensée empirique, celle-ci étant incompatible avec l'intuition globale exempte de dualité (115).

Dixième cycle

Illumination suprême et égalisation *(samatā)* Réhabilitation de la pensée et des organes et Liberté absolue

Ce cycle au cours duquel le jñānin atteint la parfaite harmonie entre intériorité et extériorité commence par le refrain qui réhabilite la pensée divinisée, laquelle, partout où elle se dirige, que

1. Cette *bhāvanā* est le couronnement d'expériences analogues : 94, 99, 100, 104-105. Cf. 121, 124, 125, 127, 131-133.

2. T. S. stance finale du ch. VIII, p. 91.

3. A savoir l'excitation de la félicité au śloka 68.

4. On peut rapprocher ce verset du 86 où l'on notera une réalisation du Soi dans tous les états psychiques mais non, comme ici, dans la perception émerveillée de l'univers.

ce soit vers l'extérieur ou vers l'intérieur, ne rencontre que le seul Bhairava (116), la Conscience uniformément répandue.

Par un brusque retournement propre au grand mystique — qui fermement établi dans l'unique Bhairava domine toute chose — la Conscience absolue *(caitanya)* de Bhairava omniprésent se déverse maintenant sur le monde entier par l'intermédiaire des organes sensoriels divinisés (117) ainsi que sur les émotions et impressions de la vie ordinaire[1] sans même que l'immobilisation de la pensée soit requise[2] (118) ; elle se répand aussi sur le souvenir (119) et sur la connaissance des objets accompagnée de pensée, parce que tout se résorbe perpétuellement et sans effort dans la vacuité infinie — c'est-à-dire l'égalité de toute forme d'existence — et qu'il n'existe plus la moindre différence entre la pensée *(citta, manas)* et l'énergie supramentale *(unmanā)*. C'est en effet par la pensée même qu'on atteint désormais l'*unmanā*, la distinction entre extase et activité pratique ayant disparu.

A son acmé, la Conscience épanouie se manifeste dans l'intuition jaillissant d'un cœur plein d'un universel amour, le jñānin n'éprouvant en toutes circonstances que l'Énergie du Dieu d'amour, Śiva-le-Bienfaisant (121).

Pas plus que la pensée ou les organes sensoriels, les objets ne forment un obstacle pour celui qui a la Vision ininterrompue de la Réalité et qui, devenu le réceptacle même de la Vacuité[3] (120), les plonge à son gré dans cette vacuité bien apaisée (122) ; car même s'il regarde un objet ou l'univers, sa pensée s'en détourne spontanément (120). Mieux encore, même s'il jouit de la connaissance de cet objet, il entre dans la paix la plus parfaite (121).

Parvenu à cette étape, le jñānin en *turyātīta* baigne dans l'Un *(advaya)* ou le Tout indivis dont rien n'est séparé et que notre Tantra appelle Réalité bhairavienne ou brahmique, seule pureté véritable, égale chez tous les êtres (124). Telle est maintenant la jonction parfaite des extrêmes du pur et de l'impur, de l'attachement et de la répulsion (123-126), ou la Conscience émerveillée du Soi par laquelle on réalise, dans tous les domaines et impartialement, le *brahman* jusque dans les sentiments et les activités pratiques ; et, par la plénitude de ce *brahman*, on accède à la béatitude cos-

1. Ou prétendue telle car elle fait place à ce niveau à un état unique, *turyātīta* ou modalité bhairavienne.

2. Cf. le śl. 101. Il ressent encore des impressions douloureuses et autres sinon il serait insensible.

3. Rappel du śl. 58 dans lequel, en se concentrant sur un univers vide, on devenait ' le réceptacle de l'absorption en ce vide ' ; mais ici on s'identifie directement au réceptacle du Vide, ce grand Vide ou feu dévorant de la Conscience qui, au verset 149, consume toute l'objectivité.

mique (125), celle que Abhinavagupta désigne par le terme *jagadānanda.*

Ici commence un dernier approfondissement de la vie mystique qui mène à l'illumination cosmique *(bodha)*[1] : le jñānin s'efforce de réaliser, au moyen de *bhāvanā*, la nature inconnaissable, insaisissable et exempte d'attribut de Bhairava dans le but de s'identifier à l'ineffable Paramaśiva. Il s'exerce en cette fin sur l'espace éternel et vide[2] pour conclure que la Conscience indifférenciée est bien au-delà de l'espace[3] (128).

A l'issue de cette compréhension[4], il est apte à quitter en un instant l'objet quel qu'il soit vers lequel sa pensée se dirige, à l'aide de cette pensée même (129)[5]. Comparé au mystique du śloka 62, ce jñānin possède une véritable maîtrise du vide interstitiel ainsi que de tout objet ; en outre sa pensée *(manas)* y prend une part active ; c'est que, sans perdre la plénitude de la Conscience indifférenciée, le jñānin se sert de l'activité d'illusion pour délimiter l'être total, sinon il ne pourrait agir en vue de buts pratiques[6]. Mais cette activité se déploie comme le libre jeu de ses organes et de sa pensée divinisés.

A la fin de ce cycle, tout ondoiement a disparu pour toujours.

1. C'est-à-dire en *bodhāgra*, ce sommet de la Connaissance, illumination sans vague où la pure subjectivité subsiste seule (T. A. VIII. śl. 12-15) .

2. Cette méditation sur l'infini spatial favorise le passage au plan cosmique. Déjà, śl. 91.

3. La méditation s'étend progressivement au non-existant (127), au non-espace (128), au non-objet (129) et au non-univers (130).

4. Dernière reprise du célèbre refrain.

5. Nous reconnaissons ici ce qui caractérise la cinquième étape qui succède à *vyāpti* et nommée par Abhinavagupta (T. A. V śl. 159) *tyāga*, abandon ; bien qu'on ait réalisé sa propre essence *(svarūpa)*, la satisfaction qui en résulte n'est pas totale en raison de la dualité qui s'attache à deux connaissances successives ; afin d'éliminer cette impression de dualité, on doit contempler l'essence qui leur est commune et on les rejette toutes deux. Alors seulement on jouit d'une parfaite conscience de soi *(parimarśa)* et d'une pure béatitude cosmique. Cet abandon ou rejet propre à ce cycle prépare la sixième étape, à savoir la saisie de l'Essence intégrale que développe le cycle suivant.

6. Voir la citation d'Abhinavagupta tirée de l'I. P. v. vol. I, p. 243-244 dans notre commentaire du śl. 105 trad. p. 139 ; également Utpaladeva I. P. IV. 1. 12, p. 266 : après avoir déclaré que la réalisation de Paramaśiva dépend du rejet de toute dichotomie *(vikalpa)* (kār. 11), il ajoute : « celui qui a réalisé son identité à l'univers et sait que tout n'est que sa propre gloire, est le Seigneur suprême, alors même que les *vikalpa* subsistent encore en lui », ceux-ci n'étant qu'un aspect de sa bienheureuse activité. La seule différence qui sépare le libéré de l'ignorant réside dans le fait que le premier considère l'objet comme identique à lui-même et l'autre non (Kār. 13).

Onzième cycle

Bhairava apaisé ou Paramaśiva ineffable dont la Liberté se manifeste pleinement

Le jñānin parvient maintenant à Bhairava suprêmement apaisé, lequel engloutit la multiplicité phénoménale[1] ; d'après l'étymologie mystique du terme, il est celui qui, grâce à la conscience de soi, réfléchit tout, donne tout et pénètre l'univers entier (130)[2]. Ainsi ce Bhairava apaisé ne doit pas être conçu comme retranché du reste des choses, étant donné que « le corps cosmique *(vapus)* de Bhairava est ce en quoi se manifeste un nombre infini de créations et de dissolutions »[3].

Même si l'on se dit : ' tout cet univers est mien ', le Je s'opposant en quelque sorte à l'univers, la pensée n'en accède pas moins à ce qui n'a pas de fondement, sans que la paix en soit troublée (131).

Puis à nouveau, mais pour la dernière fois, la Réalisation *(bhāvanā)* ouvre la voie à une parfaite compréhension : sachant que tout lui appartient, qu'il est éternel, souverain universel et foncièrement libre — puisqu'il n'a d'autre support que lui-même — le mystique a la révélation du Sens ultime (*artha*, 132). C'est un libéré vivant *(jīvanmukta)* parce qu'il jouit également de l'expérience spirituelle intégrale dont il a vécu substantiellement tous les aspects ainsi que de la pleine connaissance de ce qu'elle implique[4]. Ou plus précisément, il a réalisé le Soi pour lui-même et pour les autres, puis, devenu le maître de cette réalisation, sa pensée étant bien illuminée, il peut la communiquer à ses disciples.

1. Au cours de ce cycle, le jñānin réalise la sixième étape de la pratique *karaṇa*, celle nommée *ākṣepa*, saisie de toute chose dans sa propre essence ; ses activités rassemblées dans le Soi, les catégories consumées, il perçoit la Conscience suprême en son corps comme resplendissante du feu qui consume l'univers (T. A. V.).
2. Cf. l'énergie donneuse de dons qui se résorbe en elle-même du śl. 33.
3. T. S. XIII, p. 141, 1.10.
4. Il sait et il sait qu'il sait. On peut distinguer ici trois attitudes possibles par rapport à la délivrance et à la science : 1. celle du yogin pourvu de *pauruṣajñāna*, ayant éprouvé de nombreuses expériences mystiques et qui a réalisé substantiellement son identité à Śiva. Il ne renaîtra plus, mais du fait qu'il n'a pas une pleine conscience de la Réalité et ne jouit pas des énergies divines qu'il possède à son insu, il n'est pas vraiment un *jīvanmukta* ni un maître utile à ses disciples. 2. Le savant lettré qui a lu les traités et a reconnu de façon purement intellectuelle *(bauddhajñāna)*, par la seule *buddhi*, son identité à Śiva mais ne l'a pas réalisée par *bhāvanā*. Il n'est nullement libéré. 3. Enfin le *jīvanmukta*, celui qui associe la réalisation du yogin à la parfaite compréhension du gnostique *(jñānin)*. A la fois *siddhayogin* et *bhāvanājñānin*, c'est un maître accompli qui peut conférer l'une et l'autre à ses disciples. Voir T. A. I. śl. 41-44 et XIII śl. 328 et suivants.

Après l'épanouissement d'un univers apaisé, succède une phase d'intériorisation : on prend conscience que le Soi est libre de toute modalité ; et puisqu'il n'est pas doué de l'attribut ' connaissance ', le connaissable ou le monde qui dépend de celle-ci n'a plus aucun fondement. L'univers est donc vide ; simple spectacle de magie ou reflet dans le pur intellect divin[1], il ne peut ébranler la paix de l'unique Sujet conscient indifférencié (133-135) qui, résidant au Centre[2], ignore les extrêmes que sont lien et délivrance et ne voit que la Liberté infinie du jeu de sa propre énergie. Du fait que ce libéré vivant possède un corps et des organes, il éprouve plaisir et douleur, etc. mais, parfaitement détaché de ces organes, il repose dans le Soi cosmique (136).

On assiste aussitôt après à la plus parfaite des *kramamudrā samatā*, harmonie achevée entre le Soi et l'univers. Alors qu'au cycle précédent le yogin contractait l'énergie en lui-même en se tenant vigilant à la source du sujet et de l'objet (106), avec le 137 « toute chose est illuminée par la Connaissance du Soi et le Soi est illuminé par toute chose ». En effet le Soi cosmique se révèle partout uniformément et par l'intermédiaire de tout ce qui existe, en quelque forme que ce soit. Paramaśiva est la Totalité cosmique saisie sous tous ses aspects ; connaissance et connu n'étant plus seulement appréhendés en leur source indivise *(turya)* mais en leur plein déploiement et comme ne faisant qu'un *(turyātīta)*. Telle est l'identité de *vimarśa* et de *prakāśa* en Paramaśiva, identité qui marque de son sceau le *jīvanmukta*.

En guise de conclusion et dernier écho du cycle ouvert au 94 — lui répondant à une profondeur insondable — on laisse derrière soi en quelque sorte la révélation de l'*ātman*: pensée empirique, conscience intériorisée *(cetanā)*, énergie (en tant que voie vers Śiva) et le Soi[3] s'effacent pour faire place à la Merveille indiffé-

1. Notons qu'en *turya*, ou Quatrième État, aucun reflet des choses ne demeure dans l'intellect ; au contraire, en *turyātīta*, les énergies de l'univers y sont présentes sous forme de reflets *(ābhāsa)*. Le Tout se manifeste comme un reflet dans la lumière divine et si, en tant qu'image réfléchie *(bimba)*, il n'est rien, cette image a une cause réelle, la libre énergie de Śiva (T. S. III, p. 11, l. 10).

2. Il existe un progrès continu dans la prise de conscience du Centre : on repousse la dualité sous toutes ses formes, à commencer par le couple des souffles jusqu'à celui de lien et délivrance, en se tenant fermement dans l'indifférenciation primordiale (cf. 35, 61-62, 68, 81, 103, 125-126 et 135).

3. Il s'agit moins d'un dépassement que d'un épanouissement de l'expérience originelle d'un Soi non encore réalisé en sa cosmicité. Ceci correspond à la dernière des sept étapes mentionnées par Abhinavagupta (T. A. V. 130, p. 441-442) : *niveśana*, entrée dans le Soi absolu. Voir l'extrait du Triśirobhairavatantra cité par Jayaratha, p. 440-441.

renciée *(vapus)* ou Bhairava cosmique (138), ce quatuor étant ce qui limitait, à des niveaux différents, l'unicité du Tout. Il n'y a plus désormais de non-réalisation du Soi — durant l'activité de la veille ou l'inconscience du sommeil — qui ferait contraste avec la réalisation en *turya*, mais un seul état ininterrompu, *turyātīta* ou modalité bhairavienne. Au-delà, nous sombrons en Paramaśiva, l'ineffable.

Conclusion

Avec le verset 138 s'achève l'exposé des cent douze instructions concernant la Réalité qu'aucune houle n'agite (139). Celui qui a franchi les diverses étapes ou qui a réalisé l'une seule d'entre elles, est un *jñānin* qui, plein de gnose, jouit de l'efficience même de Bhairava (140). Il échappe au temps et demeure actif en ce monde, lui, le souverain de l'énergie, qui se sert de sa pensée et de ses organes pour accomplir tout ce qu'il désire (140-142).

Les derniers śloka décrivent son activité sous forme d'une vénération incessante en reprenant chacun des thèmes développés au cours des cycles multiples de sa progression : la suprême Réalisation *(bhāvanā)* qu'il réalise encore et encore à l'intérieur même de la plus haute Réalité indifférenciée et apaisée (c'est-à-dire en *turyātīta*) est la prise de conscience ininterrompue *(vimarśa)* du Je absolu reposant dans la Lumière infinie de la Conscience *(prakāśa)* ou la compénétration de l'Énergie divinisée et de Siva (145). Elle se déploie sous les aspects alternants de Bhairava-le-créateur, Bhairava-le-sustentateur et Bhairava-le-résorbateur apaisé, et ainsi de suite indéfiniment — en tant que jeu spontané de la volonté divine.

Sa méditation consiste en un intellect libre et inébranlable (146) et son adoration, en une intelligence intuitive indifférenciée solidement établie dans le firmament du Cœur (147). Satisfait parce qu'il jouit de la Plénitude (148), il verse sans répit, en guise d'oblation, toute la multiplicité phénoménale dans le feu de la Conscience, ce réceptacle du Vide absolu (149).

Le sanctuaire secret où il réside et qui sert de refuge à tous, est la fusion permanente de Bhairava et de son énergie (151) et son bain purificateur, la plongée intégrale du Soi *(ātman)* dans le Soi cosmique ou Paramaśiva doué de toutes ses énergies de conscience, de félicité et de liberté (152). Il n'existe d'autre vénération pour lui que la reconnaissance de l'unité de l'adorateur et de l'adoré ; Śiva, l'énergie et le jñānin ne faisant plus qu'un (153).

La Déesse *kuṇḍalinī* dressée, tandis que s'équilibrent spontanément les souffles inhalé et exhalé, est à son tour exaltée comme le

sanctuaire le plus haut (154). Le rite de la profonde félicité s'effectue en s'absorbant dans l'énergie qui s'élève vers Śiva et s'identifie à lui (155). De même, le souffle intériorisé et ininterrompu du jñānin devient la seule récitation digne de sa divine énergie car, pas une seconde, ni de jour ni de nuit, il ne perd conscience de sa divinité (156).

L'Āgama prend fin sur l'identification de l'énergie et de Śiva, c'est-à-dire sur le retour au Cœur illuminé qui a recouvré sa cosmicité, Centre intime duquel émanent toutes les énergies différenciées se déployant en forme d'univers et dans lequel aussi elles se résorbent et s'unifient, apaisées, en un cycle indéfini.

APPENDICE

LE BRAHMAN OU L'EXISTENCE BRAHMIQUE

L'existence brahmique *(brahmatattva)* ainsi que le terme *brahman* revient à plusieurs reprises dans notre Tantra. On la décèle d'abord dans un accroissement de l'efficience vitale *(vīrya)* qui s'accompagne d'une stimulation intense de l'énergie et d'un épanouissement de la conscience. Elle est particulièrement sensible au moment où l'on réalise une formule mystique ou lors de l'intensification du son subtil, infini et immanent[1]. Le son purement intérieur et inaudible du souffle de l'air *(visarga)* prend l'aspect, dit-on, de l'*anāhata* qui permet d'atteindre *śabdabrahman*, la réalité ultime réalisée en Son[2].

Cette existence brahmique se révèle encore au cours du tumulte d'émotions violentes comme la peur, la curiosité et tout particulièrement lorsqu'on est sous l'emprise de la plus intense de toutes, l'amour.

Abhinavagupta assimile le suprême brahman à l'autonomie et à la béatitude de l'union de Śiva et de son énergie[3] et notre śloka 69 identifie de son côté la jouissance intime de soi avec la réalité du brahman.

D'autre part, Abhinavagupta, dans son Tantrāloka[4], apparente le brahman absolu à la félicité *(ānanda)*: le héros *(vīrasādhaka)*, dit-il, en se servant des trois moyens prohibés, viande, alcool et jouissance sexuelle devient un *brahmacārin;* « et le *brahman* est félicité *(ānanda)* et la félicité réside dans le corps grâce à ces trois »[4].

Si le plaisir ainsi suscité s'achève dans la béatitude intime, néanmoins l'expérience véritable du brahman n'exclut pas un

1. P. T. v. p. 47, l. 1.
2. Śl. 38, 91 et 114.
3. *Parabrahmamayaśivaśaktisaṃghaṭṭānandasvātantryasṛṣṭiparābhaṭṭārikārūpe' nupraveśaḥ*. P. T. v. p. 50.
4. *Ānando brahma paramaṃ tac ca dehe tridhā sthitam*. XXIX śl. 97-98.

contact avec l'extérieur. Au contraire, elle culmine en *samatā*, harmonie universelle du sujet et de l'objet, le repos indifférent, à la jonction de tous les états et de tous les sentiments.

Déjà parmi les définitions que donne Jayaratha des six types de félicité, chacun se trouvant associé à un souffle spécial, la félicité brahmique *(brahmānanda)* relève du souffle *samāna*, étale, et se manifeste significativement comme l'apaisement procédant de la fusion unifiante de toute l'objectivité, c'est-à-dire l'égalité *(sama)* de l'ensemble des choses[1].

Cette fusion de deux énergies complémentaires — souffles *prāṇa* et *apāna* en *samāna*, condition indispensable à la montée du souffle dans la voie médiane *(madhya)* — existe aussi sur le plan moral où l'on peut voir le yogin impassible dans l'honneur et le déshonneur, libre de haine et d'attachement, réaliser le bonheur grâce à la plénitude du *brahman* qui se répand en lui dès que les extrêmes ont été éliminés[2]. Tel est l'état du *jīvan mukta* qui demeure en paix au milieu d'occupations variées.

Cette équanimité présente des rapports avec l'état d'égalité d'esprit *(samacitta)* des Bouddhistes où le Bodhisattva que n'affectent plus ni attachement ni haine, réalise que tout est pour toujours dans le même état[3]. A date plus ancienne, elle appartient au quatrième des états divins *(brahmavihāra)*. D'après Buddhaghoṣa[4] l'état brahmique d'équanimité est ce qui développe la modalité intermédiaire *(madhya = majjha)* — ou parfait équilibre — à l'égard des autres êtres. Cette modalité ne surgit jamais dans le Centre sans être accompagnée d'un sentiment de neutralité[5]. Mais qu'on ne confonde pas cette équanimité avec l'indifférence, précise ce commentateur, car cet état, un des meilleurs qui soient en raison de sa perfection, s'il consiste en l'absence de préoccupation tendue *(anābhoga)* et porte également sur tous les êtres — d'où sa nature incommensurable — s'allie toujours à un sentiment de pitié et d'amour universel *(mettā* et *kāruṇā)*.

Ainsi l'existence du *brahman* nous apparaît comme une existence infinie et pure dans laquelle efficience et béatitude atteignent leur summum ; une existence qui s'élève au-delà de tous les conflits et de toutes les oppositions et qui est égalité *(samatā)* pleinement éprouvée en ce monde même.

1. *Tato'nantasphuran meyasaṃghaṭṭaikāntanirvṛtaḥ / Samānabhūmim āgatya brahmānandamayo bhavet.* T. A. V. śl. 46 et comm. p. 351, l. 8.

2. V. B. śl. 125-126.

3. Voir Introd., p. XIV, vol. II. Gilgit Manuscripts.

4. Atthasalinī, p. 197, l. 1.

5. *Na hi sattesu majjhattākārappavattā brahmavihāropekkhā upekkhā vedanan vinā vattatī ti*, op. cit.

TABLE DES SUJETS

INDEX SANSKRIT

ABRÉVIATIONS

Ī. P. v.	Īśvarapratyabhijñāvimarśinī d'Abhinavagupta.
I. P. v. v.	Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī.
M. M.	Mahārthamañjarī. Ed. Trivandrum Sanskrit Series. N° 66 et Kaśmīr series également, N° 11. Œuvre de Gorakṣa ; avec un commentaire du même auteur nommé Parimala.
M. V. v.	Mālinīvijayavārtika d'Abhinavagupta.
P. H.	Pratyabhijñāhṛdaya de Kṣemarāja.
P. S.	Paramārthasāra d'Abhinavagupta. Traduction de L. Silburn, Paris 1957.
P. T.	Parātriṃśikā ou Parātriśikā comme Abhinavagupta nomme ce Tantra.
P. T. v.	Parātriśikāvivaraṇa, commentaire de Abhinavagupta.
S. D.	Śivadṛṣṭi de Somānanda.
S. K.	Spandakārikā.
S. n.	Spandanirṇaya, commentaire de Kṣemarāja.
S. S. v.	Śivasūtravimarśinī de Kṣemarāja.
T. A.	Tantrāloka de Abhinavagupta avec le commentaire de Rājānaka Jayaratha.
T. S.	Tantrasāra de Abhinavagupta.
V. B.	Vijñānabhairava.
V. S.	Vātūlanātha sūtra. Traduction de L. Silburn. Paris, 1959.

La plupart de ces textes sont édités dans ' Kasmīr Series of Texts and Studies '. Srinagar.

TABLE DES MATIÈRES
